ʿAnsī, ʿAbdallāh Ibn-Zaid al-

al- Mahʿaǧǧa al-baidʿāʾ fī usʿūl ad-dīn - BSB Cod.arab. 1286

Sʿaʿdʿa 1243 [641 H.]

148

I

المجد البتصا

III

IV

V

هذا الكتاب المبارك متضمن للجزء الأول والثاني من كتاب المحجة البيضاء في أصول الدين تصنيف الفقيه

الأوحد الإمام العالم الزاهد حسام الدين حنيف الملة والدين تاج العلماء عمدة الأصوليين أبي محمد عبد الله بن رشيد بن

أحمد العبسي المذحجي رحمه الله تعالى رحمة واسعة وغفر له مغفرة جامعة آمين اللهم آمين ○ ○

وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم والحمد لله رب العالمين ○

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد واله وسلم

الحمد لله على عظيم نعمه وسوابغ منحه وقسمه حمد معترف بانه لا ابراح للشكر ارباح العباد
ولا تشرف بحاله لذلك ولا ارداد الذي حلم مع نفوذ علمه وامهل مع شدة بطشه ولم يمنع
فضله من جاهره بمخالفته وكفره على عظيم منته الذي لا تستغفره هفوات العصاة
وهو اقرب اليهم من حبل الوريد واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة
موقن بها غير شاك صادق غير افاك واشهد ان محمدا عبده ورسوله ارسله لبيان
المنهج وابدى بواضح الحجج صلى الله عليه وعلى اله صلوة شريفة زكية وافية نامية وعلى
اخيه وابن عمه وباب مدينة حكمه وعلمه علي بن ابي طالب ذي الفضائل والمناقب وسلام الله
وعلى اولاده الطهرة الاخيار البررة وسلم وكرم وشرف وعظم اما بعد

فان العلوم وان كانت كلها شريفة الفرع والاصل رفيعة القدر والمحل كما قال تعالى
في حاملها هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقال يرفع الله الذين امنوا منكم والذين
اوتوا العلم درجات وكما قال صلى الله عليه واله العلماء ورثة الانبيا وقال عليه السلم
كاد العلماء يكونوا انبيا وكما قال الا ادلكم على اشرف اهل الجنة قلنا بلى يا رسول الله
قال هم علماء امتي كمثلكم الكواكب زينة السما والعلما زينة امتي لكنهم
فانها متفرقة في المنح والشرع متفاوتة في باب النفع فمنها ما نسبته الى الاديان نسبة
الحيوة الى الابدان ومنها ما نسبته الى الاسلام نسبة الطعام والشراب الى الاجسام
فالاول جعلوه حكما الذين مثالا للعلم اصول الدين والثاني جعلوه
مثالا لعلوم شرايع رب العالمين وقد يعبر عن الاول بالتوحيد وعن الثاني
بالفقه ايضا وما عداهما من علوم الدين نحو علوم اصول الفقه واللغة والنحو
فانها اما شروط في ذلك او الات وما سوى ذلك كله من علوم الفلسفة والنجوم
والسحر والكهانة فانها سموم مهلكات لا فايدة في معرفتها الا ان يحترز ولا
يتورط بها فيهلك الذين حسد شريف هجانة العلم وهو علم اصول الدين دروحه
الادلة والبراهين وصحته وعافيته السلامة من ان

ونوفي علم

يستولي عليه شبه المبتدعين وطعامه وشرابه فروع الدين والعلم بشرايع رب العالمين فالطعام
الفقه وهو مبين الأحكام الشرعية والشراب الكتاب والسنة النبوية وآلة الطعام والشراب أصول الفقه
ومعدن هذه الآلة اللغة ومعرفة الألفاظ العربية وهيئة هذا المعدن النحو وهو المعرفة بالصناعة
النحوية فقد أدرك بهذا المثال أن عدم هذين الفنين الأصول والفروع بمنزلة عدم الحياة والغذا
وأن عدم الأصول مع وجود الفروع بمنزلة عدم الحياة ووجود الغذا فإنه لا ينتفع به وعدم الفروع
مع وجود الأصول بمنزلة عدم الغذا مع وجود الحياة ولا يخفى عليك فضل ما بينهما وقد بان لك أن
تطلب العلم بالدليل بمنزلة طلب الحياة بالروح واستيلا الشبهات على العلم بمنزلة استيلا السقم على الجسم
وتلاوة القرآن والسنة بلا فقه بمنزلة الشراب بلا طعام والفقه من دونهما بمنزلة الطعام بلا شراب
وكما تتفاوت حاجة الحياة إلى الروح والما والطعام فإنها تحتاج إلى الروح الذي ثم بعده الما ثم بعده
الطعام فكذلك تتفاوت حاجة الأصول إلى أدلة العقول والكتاب والسنة والفقه فإن حاجته
إلى أدلة العقول الذي ثم إلى أدلة الشرع ثم إلى معرفة الفقه فإن الأصل يحتاج إلى الفقه في الانتفاع
بالحياة لا في بقائها كما تحتاج الحياة إلى الطعام في الانتفاع لا في بقا الحياة وكما لا ينتفع بالطعام
والشراب إلا بالآلة التي هي آلة مضغه والانتفاع به كذلك لا ينتفع بالكتاب والسنة في الغرض المقصود
وهو الفقه إلا بآلة وهو أصول الفقه فالفقيه بغير أصول الفقه لا ينتفع به كما قال قاضي القضاة
أنه بمنزلة القابض على الماء ووجود النحو وحده بمنزلة تصور هيئة الشي وحليته من دون وجود ذلك الشي
فإن الهيئة لا تثبت من دون ذي الهيئة وإنما تثبت تحليها وتصورها فقط فقد بان لك أن
علم أصول الدين هو الغرض الأعلى والمقصد الأسنى الذي لولاه لما احتيج إلى العلم بشي من هذه
الأشيا أصلا ولهذا قال النبي صلى الله عليه وآله التوحيد ثمن الجنة والحمد لله وفا شكر كل
نعمة وقال عليه السلم التوحيد ثمن الجنة والحمد لله وفا شكر كل نعمة وخشية الله مفتاح كل
حكمة والإخلاص ملاك كل طاعة ولما قال له الأعرابي يا نبي الله علمني من غرائب العلم
قال صلى الله عليه وآله أعلمك رأس العلم خير لك تعرف الله حق معرفته وتستعد للموت قبل

نزوله قال زدني قال حسبك ان عرفت الله حق معرفته لم تعطه فبين عليه السلام ان التوحيد راس العلم
وقد علمت ان المنافع كلها والمعلومات كلها تتفرع في الانسان من الراس لكون فيه الحواس الخمس وبفواته
تفوت الحياة وبفساد الدماغ في الراس يفسد العقل ولما قال له رجل يا رسول الله اي الاعمال افضل
قال العلم بالله قال يا رسول الله اي العمل افضل قال العلم بالله قال يا رسول الله اي العمل افضل قال العلم
بالله قال يا رسول الله اسالك عن العمل وتخبرني عن العلم فقال صلى الله عليه واله ان قليل العمل ينفع مع العلم
وان كثير العمل لا ينفع مع الجهل فبين صلى الله عليه واله ان التوحيد هو العلم كله لما كان راس العلم
وحياته بقوله ان قليل العمل ينفع مع العلم وبين ان ما عداه من العلم من دونه جهل حيث قال وان كثير العمل لا
ينفع مع الجهل ومعناه لا ينفع مع عدم التوحيد لان السؤال اتى لا عنه وعنه وقع الجواب ولان سائر
جميع العلوم الدينية كلها لا تصح الا بعد علم التوحيد لان علوم الشرايع وما يتعلق بها لا تتم الا بعد
معرفة النبوات بالمعجزات الباهرات وذلك لا يتم الا بعد معرفة عدل الله تعالى وحكمته ليقع الثقة
انه لا يظهر المعجزات على الكذابين ولا يعلم عدله تعالى وحكمته الا بعد العلم بانه تعالى كان قادرا عالما
غنيا عن كل شيء ولا يعقل ذلك فيها الا وهي موجودة قديمة لا تشبه الاشيا ولا يجوز عليها ما
يجوز عليها ولا يتم ذلك كله الا بالادلة والبراهين فاذا علم ذلك بالادلة والبراهين حصل
له ثلث فوايد الاولى انه يكون على بينة من امره وبصيرة فيما يقدم عليه في معاده وثانيها ان
يكون امنا من ان يستزله عن الحق المبطلون ويوقعه في الضلالة الضالون وثالثها ان يكون
متمكنا من ارشاد الضالين واستنقاذ المبطلين ولا يقع الشك ابدا في شيء وهذه الفوايد
وجلالة قدرها وليس مرتبة فوقها ولا منزلة اعلى منها نعم ومن ههنا ينبغي للطالب
النجاة ان يبدي في سياسة نفسه على العلم قبل العمل لما ثبت انه طريق العمل وبعد علم ولان الله تعالى عظم
العلم وفضله وشرفه وكرمه بقوله انما يخشى الله من عباده العلماء فبين انه لا يعمل على الخشية
الا العالم وقال صلى الله عليه واله طلب العلم فريضة على كل مسلم وعمل قليل في علم خير من
عمل كثير في جهل وقال من كان من امتي لا عالما ولا متعلما فلا خير فيه ثم ينبغي ان لا يبتدي

من العلوم

من العلوم الا بعلم التوحيد لما قدمناه اولا وايضا فقد اختلفت الاقوال وتشتت الآراء وعم
البلاء ومرضت الاطباء واستشفي بغير الشفاء واعتيض من البصر بالعمى وخبثت النبات والشوارب
وعطلت البصائر واتخذت آيات الله هزوا ولعبا وصيرت الاخرة كذلك نسيا وضللت هذه الامة
بعضها بعضا ولا منجا من العطب ولا عصمة من الضلال ولا مهرب الا الى النظر في ادلة الاصول
والاستقرا بالبراهين لما تضمنته من الفصول فلهذا ينبغي ان يبذل المرء في ذلك ابلغ الوسع والاجتهاد
وان يتم ما يخطر بباله من ذلك على اكد الاستفاد فان الباقي عليه نصير والله تعالى عليم خبير
ولهذا قصدنا في هذا الكتاب بيان ادلة الاصول على ما قضت به فطر العقول ومن الله تعالى
نستمد التوفيق والمعونة والتاييد وهو حسبنا ونعم الوكيل اعلم ان الكلام في اصول الدين
يقع في اربعة مواضع احدها الكلام في قسمته وثانيها الكلام في وجوب العلم بذلك وثالثها
الكلام في وجوب الاحتجاج لذلك ورابعها الكلام في كل قسم منها اما الموضع الاول
وهو في قسمته فاعلم ان اصول الدين ينقسم الى ثمانية اقسام وهي التوحيد والعدل والنبوات والشرائع
والامامة والامر بالمعروف والنهي عن المنكر والوعد والوعيد والاسما والاحكام واما الموضع
الثاني وهو في وجوب العلم بذلك فالكلام منه يقع في ثلثة مواضع احدها في حكاية المذهب وذكر
الخلاف والثاني في الدليل على صحة مذهبنا والثالث في فساد قول المخالف اما الموضع
الاول فمذهبنا انه يجب العلم بهذه الاصول كلها وهو مذهب الشيخ ابي هاشم ومن تبعه وذهب
الشيخ ابو علي الجبائي الى انه يجب العلم بتوحيده تعالى دون العلم بعدله لانه علم يعتبر من الافعال
وذهب قوم الى ان الظن يقوم مقام العلم في ذلك وهو مذهب الحشوية ومن جوز التقليد واما
الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة مذهبنا فالذي يدل على ذلك ان العلم بالثواب والعقاب واجب
ولا يتم ذلك الا بعد العلم بما ذكرنا من الاصول التي هي التوحيد والعدل وما يدخل في ضمن ذلك وما
لا يتم الواجب الا به يكون واجبا كوجوبه وهذه الدلالة مبنية على ثلثة اصول الاصل الاول ان
العلم بالثواب والعقاب واجب ودليل ذلك ان من علم ان الثواب متعلق بفعل الطاعة وترك المعصية

دعاه ذلك الى ما ذكرنا من الفعل والترك ومن علم ان العقاب متعلق بفعل المعصية وترك الطاعة الواجبة
صرفه ذلك عما ذكرنا من الفعل والترك كل ذلك رغبة في نيل الثواب وحذرا من ضرر العقاب
وكل ما هذه حاله فهو واجب على ما نأتي بيانه في الالطاف ان شاء الله تعالى فثبت الاصل الاول واما
الاصل الثاني وهو ان العلم بالثواب والعقاب لا يتم الا بما ذكرنا فدليل ذلك ان العلم بالثواب والعقاب
وما وعد الله المثيبين وتوعد المجرمين فرع على العلم بالمثيب والمعاقب وعلى قدرته عليهما وعلمه بمقاديرهما
وعدله وحكمته لان لا يظلم احدا بمعاقبته بذنب غيره او يجهل باثابته بطاعة غيره وفرع على صدق
الانبياء فيما جاءوا به من الوعد والوعيد وغير ذلك مما سنبينه في اثناء هذه الاصول ان شاء الله تعالى
واما الاصل الثالث وهو ان ما لا يتم الواجب الا به يكون واجبا كوجوبه ودليله ما نعلمه من رد الوديعة
وقضاء الدين فان ذلك اذا لم يتم الا بدخول الدار وفتح الباب كان واجبا لما لم يتم الواجب من رد الوديعة
وقضاء الدين الا بذلك فيجب في كل ما شاركه في ذلك ان يكون واجبا لان الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك
في الحكم على ما نأتي بيانه ان شاء الله تعالى فثبت الموضع الثاني واما الموضع الثالث وهو في فساد
ما ذهب اليه المخالف فالذي يدل على ذلك انهم لا يخلوا اما ان يقولوا كلفوا الظن المطلق او الظن الصائب
ولا يجوز ان يكونوا كلفوا الظن المطلق لانه ليس ظن اولى من ظن فليس ظن من اثبت الصانع اولى من ظن من نفاه
ولا ظن من وحده اولى من ظن من ثناه وان كانوا كلفوا الظن الصائب لم يصح ذلك لان الظان لا يميز
بظنه بين الصواب والخطأ وانما يميز بالعلم فثبت ان الظن لا يكون طريقا الى شيء من التكاليف الاعتقادية
وبذلك يثبت الموضع الثاني وهو في وجوب العلم بهذه الاصول واما الموضع الثالث وهو في
وجوب الاحتجاج لذلك بالحجج الصحيحة فالكلام منه يقع في ثلثة مواضع الاول في حكاية المذهب وذكر الخلاف
والثاني في الدليل على صحة مذهبنا والثالث في ابطال قول المخالف اما الموضع الاول فمذهبنا انه
يجب على المكلف معرفة هذه الاصول بالحجج القطعية الموصلة الى العلم اليقين وذهبت الحشوية الى ان التقليد
طريق الى ذلك وهو مذهب اصحاب الخبر وذهب بعض المتكلمين الى ان بعضهم كلف النظر والاستدلال
وهم العلماء وبعضهم كلف التقليد وهم العوام والنساء والعبيد صح والى هذا القول ذهب ابو اسحاق بن عياش وابو القسم

الكعبي

الكعبي الا انهما قالا كلفوا التقليد المحق دون المبطل وذهب قوم الى ان الاسلام لم يرد الا بالسيف
ومنهم من قال لا يلزم المكلف الا الاقرار ومنهم من قال المعارف كلها ضرورية فلا يجب النظر وذهب
قوم الى التكافي في الادلة واما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه فالذي يدل على
ذلك انه يجب الوصول فيها الى العلم اليقين وذلك لا يتم الا بالنظر في الادلة والبراهين وما لا يتم الواجب
الا به يكون واجبا كوجوبه وهذه الدلالة مبنية على ثلثة اصول اما الاصل الاول وهو انه يجب الوصول
فيها الى العلم اليقين فقد تقدم واما الاصل الثاني وهو ان ذلك لا يتم الا بالنظر في الادلة والبراهين فالذي
يدل على ذلك انما يتوهم كونه طريقا الى هذه المعارف لا يعدو خمسة امور وهي البديهة والمشاهدة
او الاخبار المتواترة او الخبرة والتجربة او النظر والاستدلال وكلها لا يصح في هذه المعارف سوى
النظر والاستدلال وهذه الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول فالذي يدل عليه انه ينقسم
اليها قسمة دائرة بين النفي والاثبات وما هذه حاله لا يجوز دخول متوسط بينهما وبيان ذلك انا نقول
العلم الحاصل فينا لا يخلو ان يحصل بحسب نظرنا واستدلالنا ام لا فالاول هو الاستدلالي والثاني لا يخلو
ان يحصل لا بطريق او بطريق فالاول البديهي والثاني لا يخلو ان يكون طريقه الاحساس بالحواس ام لا فالاول
المشاهدة وما يجري مجراها والثاني لا يخلو ان يكون ذلك الطريق من فعلنا ام لا ان كانت من فعلنا
فهي الخبرة والتجربة وان لم يكن من فعلنا بل من فعل غيرنا فهي الاخبار المتواترة فثبت الاصل الاول
واما الاصل الثاني وهو ان كلها لا يكون طريقا الى العلم بشي من هذه الاعتقادات سوى النظر
والاستدلال فالذي يدل عليه ان العقلاء مشتركون في العلم بما ذكرنا وغير مشتركين في العلم بصحة
الصحيح وفساد الفاسد من هذه الاعتقادات فلا بد ان يكون ما لم يشتركوا فيه وهو العلم بالله تعالى وتوحيده
وجميع ما ذكرناه ليس هو مما اشتركوا فيه من هذه الضروريات فدل على انها لا تحصل ضرورة
وايضا فلو كان العلم بها ضروريا لما انتفى عن النفس بشك او شبهة ومعلوم خلاف ذلك
وايضا فلو كان العلم به ضروريا لكان من لم يحصل له ذلك من الكفار معذورين ومعلوم خلاف
ذلك فثبت الموضع الثاني واما الموضع الثالث وهو في ابطال قول المخالف اما بطلان

التقليد فالذي يدل على ذلك وجهان احدهما انه ليس مقلد اولى من مقلد فلم يكن تقليد اسلافنا اولى من
اليهود والنصارى تقليد اسلافها فاما ان يصح تقليد الجميع فيودي الى اعتقادات متنافية واما ان يفسد
تقليد الجميع وهو الذي نقول واما ان يصح بعضها دون بعض من دون مخصص فذلك لا يجوز. الوجه الثاني
ان المقلد لا يامن خطا من قلده والاقدام على ما لا يومن كونه خطا قبيح وهذه الدلالة مبنية على اصلين
اما الاصل الاول فالذي يدل عليه ان الامان لا يحصل الا مع العلم لانه الذي معه سكون النفس وطمانينة
القلب الذي معها يزول الشك والتجويز واما الاصل الثاني وهو ان التقليد ليس بعلم فلان التقليد هو قبول
قول الغير من غير حجة ولا بصيرة وما هذه حاله لا يوجب العلم لان كل عاقل يعلم انه ما من مخبر الا ويجوز عليه
الكذب كما يجوز عليه الصدق الا من ثبتت حكمته وهذا يدل على ان تقليد الاكثر والزاهد لا يجوز لانه
ما من فرقة الا وفيها زاهد والكثرة تقع بسببها التهمة لا بسبب القلة لان العاقل يرى الاكثر
في كل زمان هم الضلال ولا سيما مع شهادة الله تعالى بذلك في اي كثيرة من القران نحو قوله وما اكثر الناس
ولو حرصت بمومنين وقوله واكثرهم للحق كارهون وغير ذلك مع مدحه للقليل نحو قوله وقليل ما هم وقوله
وقليل من عبادي الشكور وغير ذلك ومثل هذا يبطل قول من قال الاسلام لم يرد الا بالسيف لان الضلال قد
يغلبون اهل الفلاح والجاهل قد يغلب العالم فاما قول من قال لم يكلف الا الاقرار فقد دعا
الى النفاق فانه يمكن اظهار الاسلام وابطان الكفر ولانه لا يامن في اقراره ان يكون كذبا فقبيح والله تعالى
لا يامر بالقبيح وفيه رد على الله تعالى حيث يقول في المنافقين قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم
انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون ويبطله اثبات الامر بالنظر والاحتجاج واما من
قال بتكافي الادلة فقد ابعد لانه ان قال بانها توصل الى العلم مع ذلك فهو محال لانه يستحيل العلم بان الشي
ثابت منفي وان قال بانها توجب الظن فهو محال لانه يقبح ان يكلف ظن ثبوت الشي وظن نفيه وان
صار ان لتكافيها شكا فهذا المعنى يحصل من غير دلالة ولا معنى للادلة المتكافية وبذلك يثبت الموضع
الثالث وبه تم الكلام في الموضع الثالث وهو في وجوب الاحتجاج لذلك واما الموضع الرابع

وهو الكلام في كل قسم منها بحسب ما ذكرناها على الترتيب الذي قدمناه

القسم الاول التوحيد

والكلام منه يقع في ثلثة مواضع الاول في قسمته والثاني في ترتيب ابوابه والثالث في بيان كل باب من ابواب التوحيد اما الموضع الاول وهو في قسمته فاعلم ان التوحيد على ضربين اثبات ونفي اما الاثبات فهو ان يعلم المكلف ان له وللعالم صانعا وانه قديم قادر حي عالم سميع بصير باق دايم واما النفي فهو انه تعالى لا يشبه الاشيا ولا يدرك بالحواس ولا يحتاج الى شي ولا ثاني له في القدم والالهية واما الموضع الثاني وهو في ترتيبها فيجب ان يتكلم اولا في اثبات الباري تعالى ثم يتكلم بعد ذلك في اسمايه الحسنى وصفاته العلى ويقدم الاثبات من ذلك على النفي على جاري عادة شيوخنا ولان ذلك هو الاليق بالترتيب وهو ان نثبته تعالى ثم نصفه بما يستحق من صفات الكمال ونسميه بالاسما اللايقة به تعالى ثم ننفي عنه من ذلك ما لا يليق به وما لا يجوز في حقه تعالى ومن الله التوفيق ونبوب ذلك ابوابا نتكلم في كل باب منها بمشية الله وعونه واما الموضع الثالث وهو الكلام في كل باب منها فقد بينا انه ينبغي تقديم الكلام في اثباته تعالى على سايرها هاهنا

باب القول في اثبات الصانع تعالى

والكلام منه يقع في ثلثة مواضع احدها في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة مذهبنا والثالث في بيان شبه المخالفين والجواب عنها اما الموضع الاول وهو في حكاية المذهب وذكر الخلاف فذهب المسلمون كافة الى حدوث العالم وان له فاعلا مختارا احدثه واختلف الخارجون عن الاسلام فمنهم من نفى حدوث العالم وقضى بقدمه وهم الدهرية وهاولا نفوا الصانع والاسباب والمسببات والاكثر على اثبات قديم عنه حصل العالم وليس بفاعل مختار بل هو موجب ثم اختلف هاولا فمنهم من قال ذلك الموجب هو واجب الوجود الذي حصل عنه العقل الاول ثم عن العقل الاول عقل اخر وفلك زحل ثم تولدت العقول بعضها عن بعض حتى انتهت الى عشرة عقول وتسعة افلاك اولها فلك زحل واخرها فلك القمر وساير الافلاك هي المتوسطات ثم تمت العلويات وجعلوا الاخير من العقل الاخر العالم السفلي على تدريج

في خرافات كثيرة لهم في ذلك وهو مذهب الفلاسفة ومنهم من جعل ذلك القديم الموجب هو العناصر
وربما عبّروا عن ذلك بالطبايع وهم الطبايعية ومنهم من جعل ذلك القديم علة موجبة حصل عنها السابق
ثم التالي على حسب تدرّج الفلاسفة وما تقاربه وهم الملحدة القرامطة ومنهم من اثبت قديمين
موجبين للعالم وهم الثنوية والمجوس على ما ياتي تفصيل قولهم فهذا هو الموضع الاول واما الموضع
الثاني وهو في الدليل على صحة قولنا وفساد قول المخالف فالذي يدل على ذلك ان الجواهر والاجسام
محدثة وكل محدث يحتاج الى محدث وهذه الدلالة مبنية على مقدمتين اما المقدمة الاولى
وهو ان الجواهر والاجسام محدثة فالكلام منها يقع في موضعين الاول فيما يتضمنه من ذكر الجوهر والجسم
والمحدث والقديم والفعل والفاعل والحاجة والثاني في الدلالة على حدوث الجواهر والاجسام
اما الموضع الاول وهو في بيان معاني هذه الالفاظ التي ذكرناها فالجوهر هو الذي يشغل
الجهة ولا يقبل التجزي والجسم هو الجواهر المؤتلفة طولاً وعرضاً وعمقاً والمحدث هو الذي
لوجوده اول والقديم هو الذي لا اول لوجوده والعرض هو ما يوجد في الجوهر من غير مجاورة وان شئت
قلت ما يحتاج في وجوده الى وجود الجوهر حيث لا يعقل من دون الجوهر كالحركة والسكون وغير ذلك
والفعل ما وجد من جهة القادر عليه قبل وجوده وقلنا قبل وجوده لانه لو وجده لخرج عن كونه
مقدوراً له والفاعل من وجد من جهته الفعل والحاجة على ضربين حاجة تعيين وحاجة
دواعي وصوارف فحاجة التعيين هو وقوف امر في صحته وثبوته او في احدهما على امر اخر نحو
حاجة الفعل الى الفاعل وحاجة الدواعي والصوارف وسياتي بيانها فهذا هو الموضع الاول
واما الموضع الثاني وهو ان الجواهر والاجسام محدثة فالذي يدل على ذلك ان كل واحد من الجواهر
والاجسام لم يسبق كوناً واحداً محدثاً هو اول الاكوان وكل ما لم يسبق المحدث فهو محدث والدلالة
مبنية على مقدمتين اما المقدمة الاولى وهو ان كل واحد من الجواهر والاجسام لم يسبق
كوناً واحداً محدثاً هو اول الاكوان فهي تشتمل على اربع دعاوى احداها اثبات الاكوان والثانية

انها

انها محدثة والثالث انها محصورة متناهية من قبل اولها والرابع ان كل واحد من الجواهر
والاجسام لم يسبق كونا واحدا محدثا هو اول الاكوان **اما بيان الدعوى الاولى** وهي اثبات
الاكوان فالكلام فيها يقع في ثلثة مواضع احدها في بيان معنى الكون وبيان معاني الاسامي التي تطلق
عليه وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وثانيها في انها امور زائدة على الاجسام
وثالثها في انها صفات وليست بذوات ولا اجسام اما الموضع الاول فهو في بيان معنى
الكون وبيان معاني الاسامي التي تطلق عليه فالكون هو كون الجوهر في جهة ونعني بكونه فيها هو تحيزه
فيها وشغله لها بحيث يمنع مثله من ان يكون بحيث هو فالتحيز فيها وشغل الجهة والكون فيها معناها
واحد بدليل انه لا يجوز ان يثبت بعض ذلك مع نفي البعض الاخر فلا يجوز ان يقال هو متحيز في جهة وليس
بشاغل لها ولا كائن فيها ولا ان يقال هو شاغل لها او كائن فيها وليس بمتحيز بل التعقيد للمناقضة
ظاهرة فثبت ان معناها واحد واما الاسامي التي تطلق على الكون فهي الحركة والسكون
والاجتماع والافتراق اما الحركة فهو كون الجوهر في جهة عقيب كونه في جهة اخرى بلا فصل
وقولنا بلا فصل احترازا من ان يفصل وقت ثالث سوى وقت كونه في الجهة الاولى او الثالثة فانه
لا يسمى مع ذلك حركة واما السكون فهو كون الجوهر في جهة وقتين فصاعدا بلا فصل بينهما
والاحتراز كما تقدم واعلم ان كونه في جهة وقتين متواليين قد يكون كونا واحدا بان لا يجدد
له الفاعل كونا في تلك الجهة وقد يكون اكثر من كون واحد بان يجدد الفاعل ذلك للجوهر لجواز ان
يعتمد على الجوهر الكائن في جهة فانه يحدث في الجوهر كونا اخر من جنس الاول ولولا ذلك لم
يمنع به من يريد نقله واما الاجتماع فهو كونا الجوهرين في حيزين على سبيل المماسة
واما الافتراق فهو كونهما في حيزين على سبيل البعد فهذا هو الموضع الاول واما الموضع
الثاني فهو ان الاكوان امور زائدة على الاجسام فهو مذهبنا والخلاف في ذلك مع نفاة الاعراض وهم
جماعة من الفلاسفة وقوم من اهل الاسلام كابي بكر الاصم وحفص الفرد وهشام بن الحكم

والذي يدل على صحة قولنا ان الجواهر والاجسام قد اشتركت في انها جواهر واجسام وافترقت في
ان بعضها في جهة بعينه والاخر في جهة بعينه وفي ان بعضها متحرك وبعضها ساكن وبعضها مفترق وبعضها
مجتمع فلا بد ان يكون ما افترقت فيه امرا زائدا على ما اشتركت فيه والا كانت قد اشتركت وافترقت في
حكم واحد وذلك محال الوجه الثاني انا نقدر على اكوانها في الجهات وتحريكها وتسكينها
ولا نقدر على ايجاد ذواتها فلا بد ان يكون ما نقدر عليه امرا زائدا على ما لا نقدر عليه الوجه
الثالث ان الاكوان لو كانت هي الجواهر والاجسام لوجب ان يكون الاجسام كلها مجتمعة
معا ومفترقة معا او متحركة او ساكنة او كائنة في جهة واحدة لانه لا اختصاص لها ببعض ذلك
دون بعض وذلك محال الوجه الرابع انه كان يجب ان يكون الجوهر الواحد كائنا في جميع
الجهات وان يكون متحركا ساكنا مجتمعا مفترقا في حالة واحدة لانه قد شارك الجوهر في جميع الوجوه
وذلك محال فثبت الموضع الثاني واما الموضع الثالث وهو انها صفات وليست بذوات
ولا احكام فالكلام منه يقع في ثلثة مواضع الاول في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في
الدليل على صحة قولنا والثالث في ابطال قول المخالف اما الموضع الاول فمذهبنا ان الكون والحركة
والسكون والاجتماع والافتراق صفات للجواهر والاجسام مختصة بها وهي التي تعبر بها عن كونه كائنا
وكونه متحركا وساكنا ومجتمعا ومفترقا ولا فرق بين الحركة وكونه متحركا ولا بين السكون
وكونه ساكنا وكذلك سائرها وان هذه الصفات انما تثبت بالفاعل وهذا هو قول الشيخ ابي الحسين
البصري ومحمود بن الملاحمي وذهب الشيخ ابو هاشم ومن قال بقوله الى ان كونه كائنا ومتحركا صفات
مثل قولنا وان الحركة والسكون ذوات وهي معان موجبة لهذه الصفات حالة في الجواهر والاجسام
وقائمة بها والفاعل انما يؤثر في هذه المعاني ثم هي توجب هذه الصفات واما الموضع الثاني
وهو في الدليل على صحة مذهبنا فاذا اردنا ذلك تكلمنا في ثلثة مواضع احدها ان الحركة وكونه
متحركا معناهما واحد وكذلك السكون وكونه ساكنا وكذلك سائرها وثانيها انها صفات
وليست بذوات ولا احكام وثالثها ان هذه الصفات انما تثبت بالفاعل اما الموضع

الاول

الأول وهو أن معناهما واحد فالذي يدل على ذلك أنه لا يجوز أن يثبت أحد اللفظين مع نفي الآخر فلا يجوز
أن يقال هو متحرك ولا حركة فيه ولا أن يقال فيه حركة وليس بمتحرك فجرى ذلك مجرى الجلوس والقعود وكما أن
معناهما واحد لما لم يجز إثبات أحدهما مع نفي الآخر كذلك في مسئلتنا وأما الموضع الثاني وهو
أنها صفات وليست بذوات ولا أحكام فالذي يدل على ذلك أنها لو لم تكن صفات لكانت ذواتا
أو أحكاما وذلك لا يجوز وهذه الدلالة مبنية على أصلين أما الأصل الأول فالذي يدل عليه أن القسمة
في ذلك دائرة بين نفي وإثبات والقسمة إذا دارت بين نفي وإثبات لم يجز دخول متوسط بينهما وبيان
ذلك أنه قد ثبت أنها أمور زائدة على الجواهر فلا يخلو أن يعلم مستقلة بنفسها أم لا فالأول هو الذوات
والثاني لا يخلو أن يعلم الذات عليها باعتبار الغير أو ما يجري مجرى الغير أو لا باعتبار ذلك فالأول الأحكام
والثاني الصفات وأما الأصل الثاني وهو أنه لا يجوز أن يكون ذواتا ولا أحكاما فالذي يدل
على ذلك أنها لو كانت ذواتا لوجب أن يصح العلم بحركة الجسم وكونه متحركا من دون الجسم ولوجب أن يصح
العلم بسكون الجسم من دون الجسم ومعلوم خلاف ذلك فإنه لا يصح ولا يعقل ولو كانت أحكاما لوجب
أن لا يصح العلم بحركة الجسم إلا باعتبار غير الجسم أو ما يجري مجرى الغير ومعلوم خلاف ذلك فبطل أن يكون
أحكاما وصح أن حركة الجسم من قبيل الصفات لا من قبيل الذوات ولا الأحكام وأما الموضع الثالث
وهو أن هذه الصفات إنما تثبت بالفاعل فالعلم بذلك ضروري فيما حضرنا فإن كل عاقل يعلم
تعلق حركاته وسكناته بقدرته ووقوفها على اختياره ولهذا يعلم ضرورة أنه يتعلق بها الأمر
والنهي والمدح والذم ويعلم ضرورة أن ما ليس بفعل لنا فإنه لا يتعلق به هذه الأحكام وأيضا فإن
كل عاقل يعلم ضرورة أن تحرك الجسم وكونه ساكنا يقف على أحواله فيحصل بحسب دواعيه واختياره
وينتفي بحسب كراهته وصوارفه فلولا أنه فعله لما صحت فيه هذه القضية يبين ذلك ويوضحه أنا
لو جوزنا وقوف هذه الصفات على أمور موجبة تحصل من فعلنا مع وقوفها على اختيارنا لجوزنا وقوف
تلك الأمور الموجبة على أمور أخرى موجبة والموجبة على أمور أخرى موجبة حتى تؤدي إلى أعداد كثيرة

دون ما لا يتناهى مما يوجب يقف علمه بكون الجسم متحركا وهذا الباب مما لا يعلم ولا إليه طريق وذلك محال
فثبت الموضع الثالث وبثبوته يثبت الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة مذهبنا وأما الموضع الثالث
وهو في إبطال أقوال المخالفين ما أثبتوا من المعاني الموجبة للصفات فالذي يدل على بطلان قولهم أنها لا تعلم
ضرورة ولا يصح أن يكون إليها طريق وكل ما هذه حاله فإثباته لا يجوز وهذه الدلالة مبنية على
أصلين أما الأصل الأول فالذي يدل عليه أما الضرورة فلأنا نعلم ضرورة أنا لا نعلم المعاني التي
يثبتون إثباتها ضرورة ولأنها لو كانت ضرورية لما اختلف العقلاء فيها ومعلوم أنهم قد اختلفوا وأما
أنها لا تعلم بدليل فالذي يدل على ذلك أن الدليل عليها إما أن يكون مؤثرا فيها أو هي مؤثرة فيه أو لا
يكون مؤثرا ولا أثرا وهذا الأخير لا يصح لأنه لو دل عليها مع أنه لا تعلق بينهما بضرب من التعلق
لم يكن بأن يدل عليها أولى من أن يدل على غيرها مما لا تعلق بينه وبينها ولم يكن بإثباتها أولى من إثبات
ما لا يتناهى مما يدل عليها ما لا تعلق بينه وبينها وأيضا فإنه لا بد من تعلق بين الدليل والمدلول
لولاه لم يكن بأن يدل أولى من أن لا يدل ولا يجوز أن يدل على المعاني الموجبة للصفات ما يؤثر فيها لأن
الذي يؤثر فيها عندهم هو الفاعل وقد ثبت أن الفاعل لا يدل على فعله ولا على أنه من قبيل الصفات ولا
الذوات بل لو قيل بأن الفعل يدل على فاعله لكان أولى ولأنه يعلم الفاعل من لا يعلم هذه المعاني التي
أثبتوها ولا يجوز أن يكون الدليل عليها هو أثرها لأن أثرها الصادر عنها هو كونه متحركا وساكنا
عند المخالف وهو الذي وقع الإجماع منا معهم على إثباته وتسميته حركة وسكونا فلا يخلو أن يدل عليها
مجردة أو لا مجردة ومحال أن يدل عليها مجردة لأنه كان يجب فيمن علم مجرد كونه كائنا ومتحركا
وساكنا أن يعلم أنه لا بد من علة توجب ذلك لأن من علم الدليل على الوجه الذي يدل علم المدلول ومعلوم
أن مخالفهم يعلم ذلك ولا يعلم علة توجبها وكان يجب أن يحتاج إلى علة سواء كانت جائزة أو واجبة
ومعلوم خلاف ذلك ولا يجوز أن يدل لا مجردة بل بكيفية ثبوته على سبيل الجواز سوى أغبر معه أن
يكون الحال واحدة والشرط واحدا أم لا لأنه كان يجب في الحركة التي هي علة كونه متحركا والسكون

الذي

الذي هو علة كونه ساكنا ان يدل على علل اخرى توجبها لانها انما زالت ان ضدها انما لاجله دل على ثبوت
علل مؤثرة فيه وهي ثبوتها اعني الحركة والسكون التي هي عندهم علل على سبيل الجواز والحال واحدة وهي التحيز
والشرط واحد وهو الوجود كما ذكروه فكان يجب ان يدل على ثبوت علل لها اخرى وان لا يكون مخالفة
هذه العلل لمعلولاتها في كونها ذواتا مانعة من دلالة هذه العلل بهذه الكيفية على حاجتها الى علل
اخر سواها كما لم يمنع اختلاف الاثار الصادرة عنها وهي كونها متحركة وساكنة بل سايقها من اشتراكها
في الدلالة على علل موجبة لها لما كان من حق الدليل اذا حصل على الوجه الذي يدل ان يدل والا بطل كونه
دليلا ومتى وجب في هذه العلل ان يدل على علل اخرى موجبة لها وجب في تلك العلل الاخرى ان يدل على
علل اخرى لمثل ذلك فاما ان يحتاج كل علة الى علة الى ما لا نهاية له وذلك محال على ما ناتي بيانه في
الدعوى الثالثة واما ان ينتهي الى علة قديمة وجب في كونه متحركا وساكنا ان لا يخرج عنه الجسم ما دامت
ذاته لان علته تستند الى ما لا يزول وهو العلة القديمة وذلك محال واما ان ينتهي الى امر ثابت على سبيل الجواز
لا يحتاج الى علة وجب الاقتصار ههنا والقضا بان هذه الصفات الثابتة على سبيل الجواز لا تحتاج الى
علل قائمة بالجواهر والاجسام لان ما زاد على ذلك مقدر مفروض فليس بعضه بالاثبات ولا بالنفي اولى
من البعض الاخر فيجب نفي الجميع من المقدر المفروض والاقتصار على المحقق المعلوم وهو الذي اجمعنا عليه
ودلت الدلالة عليه وهي الصفات التي هي كونه متحركا وساكنا وبان انها هي الحركة والسكون وبالله التوفيق

واما ابطالهم لكونها بالفاعل من حيث ان الفاعل لا يتعدى في تاثيره طريقة الاحداث
فذلك صحيح في الفاعل ولكنا نقول بانه يحدث هذه الصفات التي هي الحركات والسكنات في الجسم
وحدوث هذه الصفات ليس بامر زايد عليها على ما بيناه من ان الحدوث ليس بامر زايد على المحدث
وقولهم ان الفاعل لا يصح منه ان يجعل الذات على صفة او حكم في نفسه مع اختلاف انواعه
حين دون ايجاد بمعنى فيهما صح
زايدين على الحدوث الا بشرط ان يكون قادرا على ايجاد تلك الذات لا يصح لان الاصل الذي بنوا عليه
مهده وهو قولهم ان الخبر انما يكون خبرا فان ذلك لا يصح لان الخبر والامر والنهي والتهديد اوضاع

واصطلاحات اصحابنا فهم الذين سموا صيغة افعل امرًا واذا اقترن الكراهة لما ساوله نهيًا وسموا
قول القائل زيد في الدار خبرًا الا ان هذه الصيغ احتلفت لاحكام عقلية راجعة اليها وكذلك فان اهل اللغة
هم الذين فرقوا بين قول القائل زيد في الدار اذا قصد به زيد بن عبد الله وبينه اذا قصد به زيد بن خالد بان سموه في احدى
الحالين خبرًا عن زيد بن عبد الله دون زيد بن خالد وجعلوا التفرقة في ذلك بالقصد تبين ذلك ويوضحه انه لو كان هناك
حكم عقلي ومزية زائدة على ما سمع من الكلام لم يخل ان يختص بجملة الخبر وهذا يؤدي الى ان يكون ثابتًا مستقيمًا لانه لا
يوجد حرف حتى يعدم ما قبله من الحروف واما ان يختص ذلك الحكم وهو كونه خبرًا بعضها او حرفًا منها وهذا
يؤدي الى ان يكون الحرف الواحد خبرًا وهذا محال فبطل ما جعلوه اصلًا في ذلك واما قولهم لو كان
الخبر كائنًا بالفاعل لصح من الفاعل ان يجعل الواحد منا عالمًا فيقال لهم ولم يلزم ذلك فان قالوا لان
من قدر على ان يجعل الذات على صفة او حكم زائدين على الحدوث من دون ايجاد معنى فيها صح منه ان يجعلها على سائر
الصفات التي بالفاعل كالكلام لما صح ان يجعله خبرًا صح ان يجعله امرًا او نهيًا قيل لهم هذا مبني على ان الكلام
يكون به خبرًا حكمًا زائدًا على صيغة الخبر وقد بينا بطلانه ههنا وفي كتابنا الموسوم بالشهاب الثاقب
ثم لو صح انه حكم يكون به خبرًا فان الصفات والاحكام تختلف فمنها ما هو داخل تحت مقدور الفاعل
كالمقدورات من الصفات وهذا مثل كونه متحركًا وساكنًا ومنها ما لا يدخل تحت مقدوره وهذا
مثل كونه مشتهيًا ونافرًا وما يدخل تحت مقدوره يختلف فمنها ما يملك تحصيله لنفسه ولغيره ككونه
متحركًا ومنها ما يمكنه تحصيله لنفسه دون غيره ككونه عالمًا لما لم يصح منه الفعل متعديًا الا بسبب
لا يولد العلم وهو الاعتماد فلو كان الاعتماد يولد العلم لصح من الواحد منا ان يجعل غيره عالمًا ولا يجب اذا
قدر على اثبات صفة لذات ان يقدر على اثبات كل صفة لتلك الذات كما لا يجب اذا قدر على ذات ان يقدر
على كل ذات ولهذا يقدر الواحد منا على الاعراض ولا يقدر على الاجسام فان قال فكان يجب ان يقدر
الله تعالى على ان يجعل الواحد منا عالمًا فان جعل جملته عالمة لم يجد لنا حجة الصدر مزية وان جعل قلبه
عالمًا [illegible] ان يكون [illegible] هو العاقل المكلف دون جملة الانسان وذلك محال قلنا ان

العلة

العلم هو سكون النفس وطمانينة القلب الى ان معلومه على ما هو عليه فهو يتعلق القلب بالمعلوم وليس يلزم اذا
تعلق القلب بالمعلوم ان يكون مكلفا ولا ان يكون هو الانسان الذي يتوجه اليه المدح والذم كما ان حاسة
البصر يتعلق بالادراك ولذلك ساير الحواس ولا يلزم ان يكون هي العاقلة المكلفة وذلك لان العاقل
المكلف هو ذو الحاسة المدركة وذو القلب المتعلق بالمعقولات والمعلومات والمرادات والمكروهات
والمشتهيات والمنفورات فلا يتبع ما عولوا عليه في ذلك والله الهادي وبذلك يثبت الموضع الثالث
وهو في ابطال اقوال المخالفين وبه يثبت الموضع الثالث وهو ان الالوان والحركات والسكنات وغيرها صفات
وليست بذوات ولا اجسام وثبوتها بين ما ذكرنا ومنه من الدعوى الاولى **واما بيان الدعوى الثانية**
وهي ان هذه الاعراض التي هي الالوان محدثة فاعلم انا نعلم حدوث كثير من الحركات والسكنات
ضرورة وهو افعالنا وكثير من افعال غيرنا من العباد فيما حضرنا وانما نحتاج الى الدلالة فيما عدا ذلك
والذي يدل على ذلك وجهان احدهما ان الالوان جايزة الوجود في نفسها وكل ما هذه حاله فهو محدث وهذه
الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول فالذي يدل على ذلك انها لو لم تكن جايزة الوجود لكانت
واجبة الوجود او ممتنعة الوجود ولو كانت ممتنعة الوجود لم تكن ثابتة ولا مختصة بالاجسام ومعلوم
خلاف ذلك ضرورة ولو كانت واجبة لكانت باقية لا يجوز زوالها وكان يجب ان لا يخرج الجواهر من
اماكنها وان لا يجوز تنقلها في الجهات ولا زوال حركاتها ولا سكونها ومعلوم خلاف ذلك فثبت انها جايزة
الوجود في نفسها واما الاصل الثاني وهو ان كل ما هذه حاله فهو محدث فالذي يدل عليه ان كل ما
كان جايز الوجود في نفسه فانه يجب ان يتقدمه عدمه وكل ما تقدمه عدمه فهو محدث وهذه الدلالة
مبنية على اصلين اما الاصل الاول فالذي يدل عليه انه لو لم يتقدمه عدمه لكان لا اول لوجوده ولو وجب
ان يكون قديما لان القديم هو الذي لا يتقدمه عدمه وان شئت قلت هو الذي لا اول لوجوده ولو كانت
قديمة لكانت واجبة الوجود في كل حال وذلك محال لما تقدم • واما الاصل الثاني وهو ان كل ما
يتقدمه عدمه فهو محدث فالذي يدل على ذلك ان ذلك هو معنى المحدث فان المحدث هو الذي يتقدمه عدم

فثبت الوجه الاول وايضا فقد صار لوجوده اول تسابق اليه والمحدث هو الذي لوجوده اول
الوجه الثاني انها لو لم تكن محدثة لكانت قديمة على ما تقدم ولا يجوز ان تكون قديمة لانه يجوز عليها
العدم والقديم لا يجوز عليه العدم وهذه الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول فهو انه يجوز عليها
العدم فالذي يدل على ذلك انه ما من متحرك الا ويجوز ان يسكن ولا ساكن الا ويجوز ان يتحرك ولا مجتمع الا ويجوز
ان يفترق ولا مفترق الا ويجوز ان يجتمع وهذه قضية ضرورية فلا تخلو الصفة التي كان عليها اولا بعد
اختصاص الجسم بضدها اما ان تكون باقية في الجسم كما كانت والعقول تحيل ذلك لتضادها وعلى انه كان يجب
ان يكون الجسم مجتمعا مفترقا متحركا ساكنا وذلك محال واما ان تكون تلك الصفة منتقلة وذلك محال
لان الانتقال من خصائص الجواهر المتحيزات فلا يجوز على الاعراض والصفات فلم يبق الا انه معدوم اذ لا واسطة
بين هذه الامور واما الاصل الثاني وهو ان القديم لا يجوز عليه العدم فالذي يدل على ذلك ان القديم واجب
الوجود فيما لم يزل وكل ما هذه حاله لا يجوز عدمه وهذه الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول وهو
ان القديم واجب الوجود فيما لم يزل فالذي يدل عليه انه لو لم يكن كذلك لم يكن قديما اذ القديم هو الموجود
فيما لم يزل واما الاصل الثاني وهو ان كل ما هذه حاله فانه لا يجوز عدمه فالذي يدل على ذلك انه متى
كان موجودا في الازل لم يصح ان يكون هناك مخصص يخصص وجوده بحال دون حال فاما ان يجب وجوده في
كل حال وهو الذي نقول او لا يجب في شي من الحالات ابتنقض القول انه موجود في الازل واما ان يوجد
في حال دون حال وهذا ينقض القول بوجوب وجوده فيما لم يزل فثبت ان القديم لا يجوز عدمه وبذلك يثبت
ان الاعراض محدثة غير قديمة وهو ما رمناه من اثبات الدعوى الثانية **واما بيان الدعوى الثالثة**
وهو انها محصورة متناهية من قبل اولها فالكلام منها يقع في موضعين احدهما في حكاية المذهب
وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف اما الموضع
الاول فمذهبنا ان الحوادث محصورة متناهية من قبل اولها وذهبت الدهرية وكل من يقول بقدم الجسم
من الفلاسفة

من الفلاسفة والطبائعية الى ان الحوادث لا نهاية لها . واما الموضع الثاني وهو في الدليل على
صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهبوا اليه فالذي يدل عليه وجوه اربعة احدها انه يودي الى المحال وما
ادى الى المحال فهو محال وهذه الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول فالذي يدل عليه انه يودي
الى ان لها اولا ولا اول لها وذلك محال وهذه الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول فالذي يدل
عليه ان المحدث هو الذي لوجوده اول كما تقدم فاذا كان لكل واحد منها اول فلا بد ان يكون لجملتها
لها اول لان جملتها لا تخلو ان يكون هو مجموعها او بعضها او لا مجموعها ولا بعضها بل هو غير لها فان
كان غيرا كان قولهم بانها حوادث لا اول لها بمنزلة قول القائل بانها حوادث وغيرها لا اول له وبه صحة
مذهبنا انها محدثة مجموعها واجزاوها وان كان غيرها قديما وان كان ذلك راجعا الى مجموعها
او الى بعضها لزم فيما رجع اليه ان يكون له اول واذا كانت احادها لها اول وجملتها لها اول
ومع ذلك لا اول لها فقد وضح ما الزمناه في الاصل واما الاصل الثاني وهو ان ذلك محال فالذي
يدل على ذلك ان كونها لا اول لها ومع ذلك لها اول يكون جمعا بين النفي والاثبات في حكم واحد وذلك
مما يعلم باضطرار استحالته واما الاصل الثاني وهو ان ما ادى الى المحال فهو محال فالذي يدل على
ذلك انه يلزم على ثبوته ثبوت المحال وعلى صحته صحة المحال الوجه الثاني ان كل واحد
منها يجب ان يتقدمه عدمه تقدما لا اول له واذا تقدم العدم احادها وجب ان يتقدم جملتها واذا
تقدم جملتها كانت محدثة وهذه الدلالة مبنية على ثلثة اصول اما الاصل الاول وهو ان كل
واحد منها يجب ان يتقدمه عدمه فالذي يدل على ذلك ان المحدث هو الذي يتقدمه عدم فاذا ثبت
ان كل واحد منها محدث وجب ان يتقدمه عدمه واما الاصل الثاني وهو ان العدم اذا تقدم
احادها وجب ان يتقدم جملتها فالذي يدل على ذلك انا لو اضفنا الحوادث بعضها الى بعض في الفرض
والتقدير واضفنا عدم بعضها الى بعض كذلك لكانا في العقل كجملتين سبقت احاد احداهما احاد
الاخرى سبقا لا اول له وما هذه حاله فانه يجب ان تكون الجملة السابقة احادها احاد الاخرى

متقدمة على الأخرى سبقا لا أول له والآحاد على دون آحادها سابقة لآحاد الأخرى بالنقض والإبطال
ويكون العدم متقدما على حملتها كما هو متقدم على آحادها تقدما لا أول له وأما الأصل الثالث
وهو أن العدم إذا تقدم حملتها كانت حملتها محدثة فالذي يدل على ذلك ما قدمنا من أن المحدث هو الذي
تقدمه عدم الوجه الثالث أن القول بأنها محدثة يقتضي أن عدمها لا أول له والقول بأنه لا
أول لها يقتضي أن وجودها لا أول له والقول بذلك يؤدي إلى أن يكون موجودة معدومة في حالة واحدة وذلك
محال الوجه الرابع أن عدمها لا يخلو أن يكون سابقا لمجموع وجودها أو لا يكون سابقا بل مساويا له فإن
كان سابقا لزم أن يكون لوجودها أول ونهاية ويبطل القول بأنه لا أول لها وإن كان مساويا لوجودها
مع أنه سابق لوجود كل واحد منها سبقا لا أول له لزم أن يكون السابق والمسبوق على سواء في السبق والتقدم
وكان يجب لو قدر قديم لا أول له لكان منفكا عن عدمها وجودها غير منفك منه وهذا هو اجتماع النفي
والإثبات وذلك لا يجوز فهذا هو الكلام في الدعوى الثالثة ✽ **وأما بيان الدعوى الرابعة**
وهو أن الجواهر لم تخل من هذه الأكوان والحركات والسكنات ولم تتقدمها فالكلام منها يقع في موضعين
أحدهما في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا إليه وفساد ما ذهب إليه
المخالف أما الموضع الأول فمذهبنا أن الجواهر والأجسام لم تخل أبدا عن كونها في الجهات والخلاف
في ذلك مع أصحاب الهيولى والصورة فإنهم يقولون بأن طينة العالم كانت موجودة فيما لم يزل عارية عن
هذه الأحوال ثم حدثت قريبا بعد ذلك وربما قالوا أصل العالم هيولى وصورة وهما جوهران معقولان
غير محسوسين ولا متحيزين ولا ذاتي جهة وكانا كذلك ثم حلت الصورة في الهيولى فصار جسما
كثيفا محسوسا قابلا للتحيز متحيزا والانقسام كائنا في الجهات وأما الموضع الثاني وهو في الدليل على
صحة ما ذهبنا إليه فالذي يدل على ذلك أن كل عاقل يعلم بفطرة عقله ضرورة أنه لا يمكن تقدير جسم
من هذه الأجسام وأجزائها إلا وهو كائن في جهة من الجهات إما فوق وإما تحت وإما يمين وإما شمال

وأما

واما خلف واما قدام اما لانه في جهة او متحرك ولا نعقل وجود جسمين الا وبينهما بون ومسافة
فيكونان مفترقين او لا يكون بينهما بون ولا مسافة فيكونان مجتمعين كما لا نعقل كون الجسم متحركا
ساكنا معا او مجتمعا ومفترقا معا او كائنا في الجهات الست في حالة واحدة وتجد كل عاقل استحالة
ذلك كله على سوا ولهذا لو اخبرنا مخبر انه شاهد في بعض البلاد القاصية اجساما غير متحركة
ولا ساكنة ولا مجتمعة ولا مفترقة ولا كائنة في جهة لتبادر العقلا الى تكذيبه من غير توقف في امره
بين ذلك ويوضحه ان الاجسام لو كانت خالية عن هذه الاحوال التي هي الحركات والسكنات والاجتماعات
والافتراقات فيما مضى لم يخل اما ان يسبق اليها الحركات ولا نعقل ان يتحرك ما لم يكن متحركا ولا ساكنا
او يسبق اليها السكنات ولا نعقل ان يسكن ما لم يكن ساكنا ولا متحركا او يسبق اليها الاجتماع
ولا نعقل ان يحدث الاجتماع فيما لم يكن مفترقا او يسبق اليها الافتراق ولا نعقل ان يحدث الافتراق فيما لم
يكن مجتمعا واذا ذكرنا ان هذا الاستدلال فهو مجاز من الكلام والا فالحقيقة انه بيان وايضاح لما
في هيئة العقل وفطرته وبذلك يتم الكلام في المقدمة الاولى وهو انها لم تخل من حوادث محصورة
واما المقدمة الثانية وهو ان ما لم يخل من حوادث محصورة فهو محدث فهي من المقدمات الضرورية
التي لا تحتاج الى نظر واستدلال وبيان ذلك انها اذا لم تخل منها فهي اما معها واما بعدها وما
كان وجوده مع وجود المحدث او بعده فهو محدث بالضرورة فثبت بذلك المقدمة الاولى وهو ان الجواهر
والاجسام محدثة واما المقدمة الثانية وهو ان كل محدث يحتاج الى محدث فالذي
يدل على ذلك ان العالم موجود على سبيل الجواز وكل موجود على سبيل الجواز يحتاج الى موثر على سبيل
الصحة والاختيار وهذه الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول وهو ان العالم موجود على سبيل
الجواز فالذي يدل على ذلك انه لو لم يكن موجودا على سبيل الجواز لكان موجودا على سبيل الوجوب لانه ينقسم
اليها قسمة دائرة بين نفي واثبات فانه لا يخلو ان يستحيل خلاف وجوده او لا فان استحال فهو واجب الوجود
وان لم يستحل فهو جائز الوجود ولا يجوز ان يكون واجب الوجود لانه لم يكن بوجوب الوجود في حال اولى

من حال وكان يجب وجوده في الازل وقد ثبت حدوثه فثبت الاصل الاول واما الاصل الثاني وهو
ان كل موجود على سبيل الجواز يحتاج الى موثر على سبيل الصحة والاختيار فالذي يدل على ذلك انه متى وجد
بعد العدم لم يكن بد من امر لاجله خرج من العدم الى الوجود ووجب بعد الجواز اذ لو لم يكن هناك امر
اخرجه من العدم الى الوجود ولاجله وجب بعد الجواز لم يكن بان يوجد بعد العدم اولى من ان يوجد لا الامر
وهذه قضية معلومة ٧ وان لم يكن المؤثر على سبيل الصحة والاختيار فهو الفاعل ولا يجوز ان
يكون وجود العالم لعلة موجبة لانها ان كانت معدومة لم يكن العالم بان يحصل في حال اولى من حال لان العدم
الاصلي لا اول له وكان يجب ثبوته في الازل وقد صح حدوثه وان كانت موجودة فانها ان كانت قديمة
ادى الى قدم العالم لانه لا يجوز ثبوت العلة دون معلولها وقد ثبت حدوث العالم وان كانت محدثة
لم يصح ذلك لانه كان يجب ان يحتاج في حدوثها الى علة كما احتاج العالم في حدوثه اليها فاما ان
يحتاج كل علة الى علة الى ما لا نهاية له وذلك محال واما ان ينتهي الى علة لا يحتاج الى علة وجب
الاقتصار هاهنا وايضا بان العالم لا يحتاج الى علة لان ما زاد على ذلك مقدار مفروض فليس بعضه
بالاثبات ولا بالنفي اولى من البعض الاخر فيجب نفي الجميع من المقدار المفروض والاقتصار على المحقق المعلوم
واذا بطل ان يكون حدوث الحوادث لموثر على سبيل الايجاب ثبت انه لموثر على سبيل الصحة والاختيار
وهو الفاعل فثبت بذلك المقدمة الثانية وبذلك ثبت الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا
اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف واما الموضع الثالث وهو في شبه المخالفين من اعدا الاسلام
من الفلاسفة والدهرية والطبايعية والملحدة والمجوس والثنوية والنجومية وجميع الكفار الخارجين
عن الاسلام والجواب عنها فما وردت شبهة الا وقد اجاب عنها علما المتكلمين وعبروا في وجوههم حتى
بردوهم خاسئين وربما اوردوا اشبها تصلح ان يكون حجة للمخالف لا يهتدي اليها ويجيبون عنها
بالاجوبة الحسنة وهذا يدل على ان الانصاف مع المتكلمين وان الحق معهم لان اعظم الحجة على مخالفك

ان يقول

ان تقول له قولي وقولك في طرفي نقيض وانا احتج لمذهبي بما لا يمكنك ان تعترض عليه بما يبطله
واستمع حججك ثم انقضها بما لا يمكنك الانفكاك عنه ولا زيد احتج لك على مذهبك بما لا تهتدي اليه
ثم انقض ذلك بما لا يمكن الانفكاك منه ونحن الان نذكر طرفا من شبههم والجواب عنها ان شاء الله تعالى

شبهة للفلاسفة في حوادث لا اول لها وهي ان القديم اما ان يتقدم على اول حادث عندكم
بمدة وزمان او لا بمدة ولا زمان والثاني لا يعقل فيه معنى التقدم ويلزم اذا لم يتقدم عليه بزمان
ان يكون القديم محدثا او المحدث قديما وان تقدم بمدة وزمان فالزمان ان كان حادثا كان الكلام فيه
كالاول ولزم حوادث لا اول لها وان كان قديما فان تقدم على اول حادث من الاجسام بازمنة لا نهاية
لها ثبتت حوادث لا اول لها وان تقدم بما لا يتناهى لزم حدوث القديم او قدم الحوادث **والجواب**
ان هذا بناء على اثبات المدة القديمة والازمان التي لا نهاية لها وذلك لا يصح لان الزمان الذي هو
المدة حادث لانه يجوز عليه العدم فانه لا يعقل زمان الا ويدخله الماضي كما يدخله الحال والمستقبل
وما من حال ولا استقبال من الزمان الا ويجوز عدمه بل لا يحدث زمان غيره الا بعد عدمه فاذا كان
ما تقدم من الزمان الماضي قد عدم ثبت انه محدث غير قديم فان قيل فكيف يعقل تقدم القديم
المحدث قلنا سبقه له هو انه موجود لا بعد عدم والمحدث موجود بعد عدم وقال
شيوخنا على معنى ان اول ما فعله كان يجوز تقديم فعله فيكون بين يومنا هذا وبين اول ما فعله
مما قدرناه اكثر مما بين يومنا هذا وبين اول المحدثات المحققة التي اوجدها القديم تعالى فيكون
التقدم والتاخر فيما هو محقق من الحوادث دون ما نقدره منها فان ما ليس بثابت لا يعقل فيه التقدم
والتاخر فلا يجوز ان يقال ان بين القديم والمحدث ما لو قدرنا هناك حوادث لكان بعضها متقدما
على بعض الى غير غاية فيجب ثبوت ما لا نهاية له من الحوادث والتقدم والتاخر لانا قد بينا ان
هذا التقدير في اول حادث قد كان ثابتا كذلك ولا يلزم عليه التحقيق وهو ان يكون حوادث
لا اول لها لما تقدم من ان ما ليس بثابت لا يعقل فيه التقدم والتاخر قطعا ما اوردوه من ذلك

[illegible]

شبهة أخرى لهم قالوا قد ثبت أن الحوادث ممكنة الحدوث فلا تخلو إن يكون لإمكان حدوثها
أول وابتداء أو لا أول له ولا ابتداء فإن كان له أول فلم اختصت تلك الحال بإمكان حدوثها دون ما عداها
فإن كان لذاتها فهي في الأحوال على سواء إلى ما لا أول له وإن كان لمؤثر قديم أمكن حدوثها في الأزل
وإن كان لمؤثر حادث فقد كان أمكن حدوثها فلم اختص تلك الحال فيؤدي إلى حوادث لا نهاية لها وإن
كان لا أول لإمكان حدوثها ولا نهاية فقد ثبت أنه لا يستحيل حوادث لا أول لها بل يمكن ذلك وهو قولنا
والجواب ه أن الحوادث لا أول لإمكان حدوثها على معنى أنه ما كان يستحيل في الأزل حدوثها على حد
يتقدم حدوثها عدمها الذي لا أول له وجود لا أول له وهو القدم وكل حادث وجد أولا كان يمكن
وجوده قبل ولو وجد قبل لكان يمكن وجوده قبل إلى ما لا نهاية له على حد يتقدمه عدمه الذي لا أول له
فالحادث من ذلك متناهي وعدمه قبله لا أول له ولا ابتداء فإن أراد المخالف هذا المعنى فهو صحيح وإن
أراد لا نهاية لما قد وجد من الحوادث ولا غاية **قيل** له إن أردت لا نهاية لها أي لوجودها فقد تبين أنه
قد تقدمها العدم وإلا لم تكن حوادث وما تقدمه العدم فقد صار له أول ونهاية في الوجود وإن أردت
لا نهاية لأجزائها فهو محال لأن الفراغ قد أتى عليها وفرغ منها وانقضت في نفسها وهذا هو النهاية في
أجزائها وإن أردت لا نهاية لعددها فهو قبيح لأن ما كانت أجزاؤه محصورة متناهية متناهي عدده **فإن قيل**
فإذا استحال عندكم الفعل فيما لم يزل وصح في حال يتقدمه وجود لا أول له ولا غاية وهو القدم وجب
أن يستحيل وجود الحوادث لأن ما توقف على ما لا غاية له ولا انتهاء استحال وجوده **والجواب** أن يقول
أولا ما عليكم من هذا أن يستحيل حوادث لا أول لها وإلا استحال حدوث حادث بعدها كما ذكرتم ثم
نقول أنتم بنيتم شبهتكم هذه على إثبات مدة تتوالى إلى ما لا غاية له ولا نهاية ثم توجد الحوادث بعدها
وهذا قبيح لأن ما لم يزل عبارة عن وجود لم يتقدمه عدم **فقلنا** يستحيل حدوث الحوادث فيما لم
يزل أي يستحيل حصول وجود قد تقدمه عدم وهو الحدوث عين متراخي عن وجود لم يتقدمه عدم لأن

هذا

هذا يؤدي الى ان يكون السابق والمسبوق على سوا في التقدم والتاخر وهذا مما يعلم ضرورة خلافه
وقد بينا ان الحوادث قد تقدمها العدم وان القديم لا يتقدمه عدم وبينا انه لا يصح اثبات المدة فيما لم
يزل فبطل ما ادعوه من ذلك والله الهادي **شبهة** لاصحاب الهيولى قالوا لا يعقل حدوث شي لا
من شي كما لا يعقل حدوث السرير الا من هيولاه وهو الخشب ولا السوار الا من هيولاه وهو الفضة او الذهب
او غيرهما ولما لا يعقل حدوث الدار الا من هيولاه وهو الاجر والما واحجار وذلك ولا بد ان يكون
الهيولى قديمة وربما قالوا الفاعل مؤثر فلا يؤثر الا في شي ولا بد لذلك الشي من قوة يقبل التاثير
والجواب ان ارادوا انه لا يصح حدوث شي الا من شي يؤثر فيه غير ذاته فصحيح وان ارادوا انه لا يوجد
له نظير في الشاهد لم يصح لان الحركة في الشاهد يحدث لا من هيولا وكذلك السكنات وان كان
لا يجب في كل شي ان يكون له نظير في الشاهد وان ارادوا ان الفاعل لا يؤثر الا في صورة الشي وصفته
لم يصح لانه تارة يؤثر في ذلك كحركة الجسم وسكونه وتارة في نفس الشي كحدوث الجسم
فانا قد بينا انه تقدمه عدم فبطل ما قالوه **شبهة** اعتمد بها الدهرية قالوا ما وجدنا
انسانا الا من نطفة ولا نطفة الا من انسان ولا بيضة الا من دجاجة ولا دجاجة الا من بيضة وربما اورده
اصحاب الاسطقصات وهي عندهم الطبايع الاربع الما والهوى والنار والارض فقالوا لم نجد
المركبات الا من هذه الاسطقصات والاسطقص لا يستحيل من المركبات فعرفنا ان المركبات محدثة
والاسطقصات قديمة **والجواب** عن ذلك ان هذا اعتماد على مجرد الوجود وذلك لا يصح
الا بدلالة من قياس او غيره ولهذا نجد كثيرا من الابنية والمصانع ولا يدل ذلك على انها لذلك
لم تزل ويقال لهم في البيضة والدجاجة لا يخلو ان يكونا محدثين وهو قولنا او قديمين وذلك محال
لان احدهما يتقدم على صاحبه وكذلك ان كان احدهما قديما فانه يتقدم على غيره لا محالة سوا كان
هو البيضة او الدجاجة فانه يتقدم على البيضة دجاجة وعلى الدجاجة بيضة ويقال لاهل الاسطقصات
فانتم لا تجدون مركبا الا من مركب فان كان الوجود دليلا كانت الاسطقصات مركبة غير بسيطة

ويكفي في ذلك ما بيّنا ان كلّها لم تخل من الحوادث المحصورة فتكون محدثة كما تقدّم **شبهة**
للملحدة وكل من قال بقدم العالم وبصانع قديم قالوا العالم اما ان يكون صحّ وجوده في الأزل او لا
ان لم يصح في الأزل وجب اذا احدث فيما لا يزال ان يكون حدث بعد استحالة فيكون حدوثه بسبب وعلة لا بفاعل
مختار وان كان صحّ حدوثه في الأزل فقد صحّ قولنا ثم لو لم يقع حدوثه الذي صحّ في الأزل ووقع بعد ما
لم يزل لم يخل ان يكون لتجدد حدوثه لأمر ام لا ان كان لغير امر لم يكن بالتجدد في حال اولى من حال
فكان يلزم حدوثه في الأزل وفيه اثبات حوادث لا نهاية لها وان تجدد حدوثه لأمر فذلك
الامر اما ان يكون متجددا او حاصلا في الأزل ان كان متجددا لزم فيه ما لزم اولا في العالم المتجدد
وان كان حاصلا لأمر غير متجدد فلا يخلو ان يكون تجدده لداع وغرض او لا ان لم يكن لداع لزم ما تقدم
وان كان لداعي الحكمة كما تقولون فالداعي ان كان يتجدد لزم ما قدمنا في العالم المتجدد من حوادث لا اول لها
وقدمه وان كان الداعي غير متجدد لزم حدوثه فيما لم يزل وصح القول بقدمه لحصوله في الأزل
ووصفه بالحدوث لحصوله عن غيره **واعلم** ان شيوخنا قد اختلفوا في الجواب عن هذه
الشبهة **فاجاب** بعض اصحاب ابي هاشم بانه انما اختص في الحدوث بتلك الحال دون ما
قبلها لانه كان احداثه قبل ذلك مفسدة في التكليف عند حصوله واعترضوا عليه بان هذا مبني على
انه عدل حكيم واثبات الاثر في اثباته وذلك لا يتم الا بابطال ما اوردناه ويمكن ان يقال للملحدة ليست
هذه الشبهة مفسدة لشيء من اركان الادلة على حدوث العالم فلا يتعذر هذا الجواب على اصحابنا وان
كان يمكن ان يقال الا مكلف هناك يكون حدوث العالم قبل حدوثه مفسدة له **واجاب** بعضهم بان
هناك وجه حكمة لا نعلمها على التفصيل وان كنا نعلم على الجملة انه احدثه حالة احداثه ولم يحدثه
قبل لمصلحة كما نعلم هذا الاثر في الحوادث المتجددة من الامطار وحدوث الرياح ولقائل ان يقول اما
الان فيعلم انه تجدد بها المصالح المكلفين **واجاب** بعضهم بطريقة المعارضة والبحث عن

احتصاص

لاختصاص افعاله بمقدار دون مقدار وبزمان دون زمان فال فيما اجاب به نحو ابنا مثله **وأجاب**
بعضهم بانه اذا لم يصح تقديم العالم الى ما لا اول له ولم يصح فعل ما لا نهاية له دفعة واحدة ولم يمكن
ان يدعوه الداعي الا الى احسان ما والى اجادة في حال ما فمتى وجد فقد حصل مطابقا للداعي كما اذا حصل
قدر من الاحسان دون قدر زايد منه علمنا حصوله مطابقا للداعي والى هذا اشار الشيخ ابو الحسين البصري
وذكر الشيخ محمود بن الملاحمي انه ما زال يجيب بالجوابات المتقدمة الى ان منحه الله القاطع
فقال ان الفعل لا يصح الا لداع والداعي لا يؤثر في الفعل الا اذا خلص عن الصوارف او ترجح عليها للحكيم
وان كان داعي الاحسان لم يزل الا ان علمه باستحالة الفعل فيما لم يزل يصرفه عن اجرائه وقد فعل
اول افعاله مطابقا للداعية واشار الى ان الامكان لا يصح حدوثه في كل حال فلم يصح فيما لم يزل لاجل
هذا الداعي **وأجاب** الشيخ ابو القاسم بان احداث اول افعاله تعالى لم يكن ممكنا قبل
حدوثه واعترض عليه بانه يلزمك انه صار ممكنا بعد ان لم يكن ممكنا فلا بد من امر فلم يمكن المخرج
من سوالهم **وأنا أقول** انه يمكن الجواب عن هذا السوال بان يقال ان هذا الكلام من لم يتصور
الفاعل المختار ولم يفرق بينه وبين الموجبات ونحن نقول ان من حق الفاعل المختار ان يتقدم وجوده
على وجود فعله ولا يقارن وجود فعله وجوده فالله تعالى اوجد اول افعاله على حد تقدم وجوده الازلي
على وجود اول افعاله ولم يقارن وجود فعله وجوده الازلي وانما حصل اول افعاله كذلك لان الفاعل
المختار لا ان العلل الموجبات الذي يجب ان يقارن وجود اثرها وجودها والفاعل المختار انما
فارق العلل في ذلك لانه فاعل مختار لا لامر زايد على ذلك وهذا يوضح لك انه لم يكن هناك
قبل ولا بعد حقيقي ولان القبلية والبعدية انما يصح وصفا للمدة والزمان وليس فيما لم يزل مدة
ولا زمان لان المثبت للمدة والزمان ان اثبته على ما يعقل فما من مدة تعقل الا ويجب زوالها وعدمها
حتى يصير ماضية زايلة على ما هو معقول من مضي الساعات والايام والشهور والاعوام فاما من قدم

المدة لان القديم لا يجوز عليه العدم وبذلك تبين ان الحالة التي لم يحدث فيها اول العالم لا توصف
بالقبلية والبعدية وانما هي الوجود الذي لم يسبقه عدم وما عداه لا يعقل وانما هو من قبيل الخيالات
والتوهمات وهي لا يعتمد في المعلومات وان اثبت المخالف المدة على غير المعقول كان ذلك كافيا
في بطلانها فهذا هو الذي يتضح من الجواب عن هذه الشبهة والله الهادي **واما الطبائعية**
والنجومية واضافتهم التاثيرات الى الطبائع او النجوم او الخواص او القوى او المواد او ما اشبه ذلك
من عباراتهم المختلفة فانه مبني على اثبات موجبات لا يعقل ولا يصح الاشارة اليها فان ذلك لا يعلم ضرورة
ولا يصح ان يكون اليه طريق وجميع ذلك يبطل بما بيناه من ابطال ان يكون العالم حاصلا لعلة ويلزمهم
اذا كانت الطبائع او الجواهر قديمة ان يكون التركيبات قديمة وان لا يحدث الامطار والرياح والبروق
والسحاب والنبات بل يكون ذلك حاصلا في الازل لحصول موجبه كذلك وان كانت محدثة فان كانت
بفاعل مختار فهو قولنا وان كان بقوى وطبائع احتاج كل طبع الى طبع الى ما لا نهاية له فيقف وجود
الطبائع والقوى الموجبة الان على حدوث ما لا يتناهى ولا يصح حدوثها ولا حدوث الحوادث بها وذلك محال
ويقال لهم لو قدرنا ثبوت هذه الطبائع اليس الفعل في الشاهد لا يعقل الا من حي قادر وكيف يضاف
الى طبائع ليست بحية ولا قادرة وهكذا الكلام على اهل النجوم ويقال لهم اليس هذه الاشجار والنبات
والازهار والثمار المختلفة الالوان والروائح والطعوم والحيوانات المختلفة الاجناس والصور وجميع ما
في العالم من الطبائع والقوى ان كنتم طبائعية او من النجوم ان كنتم نجومية والطبائع اربع والنجوم سبعة
واثنا عشر برجا وعدد الاختلاف فيما ذكرنا يزيد على المؤثرات عندكم فلم اختلف هذا الاختلاف العظيم
في صورها والوانها وطعومها ونباتها وحركاتها وسكناتها وغير ذلك من حالاتها فان قالوا
لخواص مختلفة قلنا ولم اختلفت تلك الخواص فان قالوا الطبائع مختلفة قلنا ولم اختلفت تلك
الطبائع فلا بد من اثبات صانع مختار ينتهي اليه هذا الاختلاف لانهم ان قالوا لذواتها فهي مشتركة

في ذواتها

في ذواتها فانها كلها اجسام وان قالوا العلل مختلفة فلم اختلفت تلك العلل فلا بد من اثبات صانع
مختار يفعل ما يشا ويختار وايضا فان الطبايع عندهم متضادة متعادية من الحار والبارد
والرطب واليابس وكيف يوثر الضدان معا في اثر واحد وهل هذا الا القول بان الحركة والسكون يتحرك
الجسم بهما وهكذا الكلام على اهل النجوم **ونحن نقول** ان الله تعالى خلق النجوم وعرفها على
منازلها واجرى العادة ان يفعل عند سيرها على وجوه مختلفة افعالا مختلفة واخبر عباده على السنة
بعض الرسل بذلك وكانوا لا يعرفون ذلك الا بالحساب والاخبار ان النجم الفلاني قد صار في الجهة
التي تحدث في العادة عندها امر من الامور مما اخبرهم الله تعالى به ويجوز ان يتغير العادة في ذلك بعد ذلك
ولاسيما ان كانت معجزة لنبي من رسل الله جعله الله امارة له فيما اخبر به ويجوز ان يتبع ذلك
ويعلمهم لمصلحة ثم يجوز ان يكون العوايد الان قد اختلفت في ذلك فانها قد يتغير في اقل من هذه
الازمنة والمدعين لحساب النجوم كانوا في زمن ابرهيم وما قبله وبيننا وبين ذلك الوقت ما يمكن
تغير العوايد فيه او في بعضه على حسب مشية الله تعالى وارادته فلا يمكن القطع على جميع ما يذكر
من ذلك وانما يقطع على ما يعلم فقط **فاما** القول بانها موجبة لذلك فلا يصح لما تقدم والقول
بانها حية قادرة لا يصح لانه رد على الله ورسوله لان المعلوم ضرورة من الدين انها مسخرة ليست حية
ولا قادرة **وايضا** فان كانت موجبة فكانت توجب في الحال فما بال هذا الترتيب والتدريج
في الحوادث من النبات وتصابيها ثم اوراقها ثم ازهارها واكمامها ثم ثمارها ثم خضرتها
او لا ثم نضجها ثم اينا عها بعد ذلك فسبحان الله الذي قدرها وصورها ومن ينشيها وقدرها **ويقال**
لهم النجوم ان كانت قديمة كانت مرايتها قديمة ثم الضرورة تكذب قولهم لان فيها دلالة الحدث من
التنقل من جهة الى جهة وعدم ما كان من الحركات في الجهات عند ما يخلفها غيرها وان كانت محدثة لم يصح
بها فعل الاجسام سوا كانت مواتا او حية قادرة لانها اجسام والجسم لا يقدر على احداث جسم ولا
لون ولا طعم ولا رايحة ولا موت ولا حياة ولا ان يزيد في العمر ولا ان ينقص منه وكان ذلك العلم ضرورة

فيما حضرنا وهذا ابطل جميع اقوال من اثبت المتوسطات المؤثرة من الاجسام كالعلاة والمفوضة
ومن قال بان الائمة تخلق وترزق وغيرهم من اهل البدع والضلالات وايه لهم اخرى في اختلاف
ما في الانسان من الحواس واختصاص كل حاسة بادراك مخصوص مثل العين للنظر والاذن للسمع والانف
للشم والفم للطعم ومحال الحياة للمس واختلاف الاعضاء كاللسان للكلام واليد للتصرف وكذلك
الرجل والفرج لخروج للضار من الطعام والشراب ولمصالح اخر والحلقوم للتنسم وهو الروح والمري
لمقود الغذا وما جعل في البطن من الممسكات للطعام الى حد محدود ثم من المخرجات لاجل معدود
وما في الانسان من العضلات والعصب والعروق والعظام والمفاصل والتركيبات العجيبة ظاهرا وباطنا
مما لا نوقف على تفصيله الا باعلام الله تعالى فانه لا تعقل ان تحصل ذلك بموات من طبيعة او مادة او
جسم من الاجسام ولا نقول ذلك الا من لا عقل له من الطغام وايه لهم اخرى خلق السموات
كالسقف ونجومها كالمصابيح والنيران كالشمعين العظيمين والارض مبسوطة تحتها كالبساط
والجواهر مخزونة فيها كالذخاير والشعاب كالشوارع في الدار والانهار كالبرك والانهار
كالسواقي في تلك الدار والاشجار كبساتين الرياحين والفواكه وبوادم وحدهم والحيوانات
مبثوثة في القفار كالانعام التي اخبر لها ان يكون وجدها في جانب المنزل والسما بغير علاقة
ثم امسكها والارض على غير قرار ثم سخها وهل يعقل ان هذا بطبايع موات او باجسام فاعلة
لذلك وايه اخرى في ارتفاع الشمس وانحطاطها على حسب فصول السنة ولتقدير الشتا
والصيف والامطار والرياح والبرد والحر وحدوث حيوانات في وقت لا يحدث في غيره وما
يتبع من نقصان القمر وزيادته وغير ذلك من تدبيرات الله تعالى واياته ومن اياته الليل والنهار
وان احدهما خلف صاحبه وياخذ من ساعاته فيزيد احدهما تارة وينقص اخرى وكونهما مصلحين
للعباد والبلاد والاشجار فلو استمر النهار لهلكت بالشمس الحيوانات والاشجار لان الارض

كانت

كانت تتلظى لدوام الحر عليها فلا يستقر عليها نبات ولا حيوانات ولو استمر برد الليل لهلكت
كذلك ايضا وايضا كانت تذهب الابصار بدوام الليل او النهار وتستمد احدهما في
جميع الاعصار فهل يقدر على ذلك الا العزيز الجبار وآية لهم اخرى اختلاف النبات فبعضها
ادوية وبعضها سموم وكمون النار في بعض الاشجار وفي الاحجار ومن ذلك ما هو مسهل ومنها ما
هو ممسك ومنها عروق ومنها اغصان ومنها اوراق ومنها ازهار ومنها صموغ وغير
ذلك من عجائب الصنعة التي لا يلتبس بينها ولا تفترقها ولا يدبرها الا عالم بها خبير باحكام اتقانها
وصنعها وآية لهم في الحيوانات واختلافها وان منها ما يكون اوله بيضة فيها ما
يصير حيوانا تارة طيرا وتارة نملة وتارة ثعبانا على اختلافها ومنها ما يكون عن بيض وانما يخرج
حيا سويا بقدرة الله تعالى والامر في ذلك وصورته ومن تركيبه وقدره ولو اراد العاقل ان
يعد خلقه العالم وما فيها ما احصى ذلك ابدا فسبحان من احصاه خلقا واحداثا وعدد كل
وهذا اخر ما قصدناه من اثبات الصانع الحكيم تعالى

باب القول في صفاته تعالى واسمائه الحسنى

الكلام هاهنا يقع في اربعة مواضع احدها في بيان معنى الصفة وثانيها
في قسمة صفاته وثالثها في ترتيبها ورابعها الكلام في كل واحدة من صفات الكمال ومن اسمائه
الحسنى اما الموضع الاول فالصفة تستعمل في اصل اللغة وفي عرف اللغة وفي اصطلاح المتكلمين
اما في اصل اللغة فالصفة عندهم قول الواصف ووصفه فان الواحد منهم اذا قال زيد فاضل او
كريم او عالم قالوا سمعنا منه صفة زيد فيعدون المسموع صفة وان كان لم يحضر زيد ولا حل فيه
بل هو في الواصف وهو المتكلم به فهو مصدر وصف يصف وصف يصف صفة كوعد يعد عدة واما
الصفة في عرف اللغة فهي ما تفيده قول الواصف ووصفه سوا افاد ذاتا كما قالت المشبهة
الله جسم تعالى عن ذلك فانهم يعدون ذلك صفة له تعالى وان افاد ذاتا او افاد حالة للذات
كما لو قال الجسم متحرك او حكما للذات كما لو قال الفعل يصح من زيد ويمكن من عمرو او نفيا كما اذا

كان زيد لابس بعالم   وأما الصفة في اصطلاح المتكلمين فلها عندهم معنيان أعم وأخص أما الأعم
فيدخل فيه الحكم عندهم وهي بهذا المعنى الأعم كل أمر زائد على الذات يدخل في ضمن العلم بالذات أو في ضمن الوصف
لها نفيا أو إثباتا كان ذلك الأمر وإثباتا حالة كان أو حكما أو لا كان أو غير فعل   فالذي يدخل في ضمن
العلم بها كونه متحركا وساكنا وما أشبه ذلك   والذي يدخل في ضمن الوصف لها مثل كونه غنيا يدخل في ضمنه أنه
ليس بمحتاج   وواحد يدخل في ضمنه أنه ليس له ثاني ومتحرك يدخل في ضمنه أنه ليس بساكن وما أشبه ذلك
وبهذا تبين معنى الحالة والحكم والنفي كقولك لا يدركك   وما يفيد الفعل كقولنا عادل وكريم وشبهه
وأما الصفة عندهم بالمعنى الأخص فهي التي نسميها حالة وهي كل أمر زائد على الذات راجع إلى
الإثبات لا يصح العلم به إلا باعتبار الذات نحو كونه متحركا والحركة فلا يدخل النفي في هذا الاستعمال الأخص
ولا الحكم أيضا   والحكم قد يرد بالمعنى اللغوي وقد يرد على اصطلاح المتكلمين وقد يرد على اصطلاح
الفقهاء   أما بالمعنى الأول فهو المنع مأخوذ من حكمة الدابة لما كانت تمنعها من التصرف   وأما
باصطلاح المتكلمين فله معنيان عندهم حقيقة ومجاز فالحقيقة عندهم في الحكم إنما يطلق على كل
أمر زائد على الذات راجع إلى الإثبات لا يعلم إلا باعتبار ذاتين أو ذات وصفة   أما بين ذاتين فنحو صحة
العلم من الواحد منا بالذوات فإن هذه الصحة تعلم باعتبار العالم والمعلوم وأما بين ذات وصفة فنحو صحة
تحرك الجسم فإنه يعلم بين ذات الجسم وصفته وهي تحركه   وأما استعمال الحكم مجازا عند المتكلمين
فهو في الصفة الموجبة عن العلة عند من قال منهم بذلك نحو قولهم بأن كونه قادرا حكم القدرة وكونه
عالما حكم العلم أي الصفة الموجبة عنها عندهم   وأما الحكم في اصطلاح الفقهاء فهو يستعمل
في معنيين أحدهما حكم العقلي والثاني حكم الأفعال من قبح ووجوب وندب وإباحة وكراهة فهذا
هو الكلام في الموضع الأول وهو في معنى الصفة   وأما الموضع الثاني وهو في قسمة
صفاته فقد بينا أن صفاته تعالى على ضربين إثبات ونفي   وأما الموضع الثالث وهو في ترتيبها

واعلم

واعلم انه يحسن تقديم الاثبات من ذلك على النفي فاما الوجوب وكل صفه من صفات الاثبات بعد ان
انتهاء دليل على صفه من صفات النفي فانه يجب تقديم الاثبات من ذلك على النفي فان العلم بانه تعالى
ليس بعاجز ولا جاهل ولا موات يتفرع على العلم بانه قادر عالم فاما صفات الاثبات فالترتيب
فيها ان يتكلم في انه قديم لان ذلك يفيد ذاته تعالى الازليه ثم يتكلم في انه تعالى قادر لانه الذي
دل عليه الفعل المجرد كما دل على ذاته ثم كونه عالما لانه دل عليه بواسطه الاحكام ثم كونه حيا
لان الحي قد يعلم بانه قادر عالم وان كان نعلم انه تعالى حي اذا علمنا حدوث العالم منه على سبيل الصحه
والاختيار وابطلنا ان يكون عله من العلل ثم يتبع ذلك الكلام في انه تعالى سميع بصير مدرك للمدركات
كما رتبه مشايخنا ثم يتكلم في كيفيه ثبوت كونه قادرا وعالما وحيا ثم يتبعه ببيان كميه
مقدورات الله تعالى ومعلوماته ثم يتكلم في انه باق دايم وبذلك يتم ما نرومه من صفات الاثبات
ان شا الله تعالى واما الموضع الرابع وهو الكلام في كل واحده منها فيجب ترتيبها على
حسب ما ذكرناه في الموضع الذي قبل هذا ونبدا بصفات الاثبات على ترتيبها الذي ذكرناه ونتكلم
في كل باب بمشيه الله وعونه

الكلام في صفات الاثبات

باب في ان صانع العالم قديم

والكلام فيه يقع في ثلثه مواضع احدها في معنى
القديم والثاني في حكايه المذهب وذكر الخلاف والثالث في الدليل على صحه ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب
اليه المخالف اما الموضع الاول وهو في معنى القديم فالقديم قد يستعمل بوضع اللغه وقد
يستعمل بلسان المتكلمين اما في اللغه فهو ما تقادم وجوده تقول شيا قديم ورسم قديم
وعليه نزل قوله تعالى حتى عاد كالعرجون القديم اي المتقادم وجوده واما القديم بلسان المتكلمين
فهو الموجود الذي لا اول لوجوده واما الموضع الثاني وهو في حكايه المذهب وذكر الخلاف
فذهب المسلمون كافه الى ان صانع العالم قديم والخلاف فيه مع المفوضه والقرامطه والغلاه

اما المفوضة فانهم زعموا انه خلق محمدا وفوض اليه خلق العالم وان هذا الثاني هو الذي ينبغي ان يعبد
لانه الذي خلق المنعم والنعمة دون الله واما القرامطة وهم الاسماعيلية فزعموا انه خلق الاول والاول
خلق الثاني والثاني هو الذي خلق العالم واما الغلاة فانهم زعموا ان الائمة تقدر على فعل الاجسام
ومنهم من قال انه تعالى احتجب بالائمة واما الموضع الثالث وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد
قولهم فان الذي ذكرنا ذلك تكلمنا في ثلثة مواضع احدها في انه تعالى موجود وثانيها في انه لا اول لوجوده
وثالثها ان صانع العالم لا يجوز ان يكون محدثا ليس الا القديم الذي لا اول لوجوده وهو الله تعالى اما الموضع
الاول وهو انه تعالى موجود ففيه ثلثة فصول احدها في معنى الوجود وثانيها في معنى المعدوم وثالثها
في بيان ما يدل على انه تعالى موجود **اما الفصل الاول** وهو في معنى الموجود فالكلام منه يقع في ثلثة
مواضع احدها في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه والثالث
في حجج المخالف والجواب عنها اما الموضع الاول فذهب ابو هاشم ومن تبعه الى ان الوجود صفة زائدة على
ذات الموجود وعندنا ان الوجود هو نفس الموجود فان كان ذاتا فالوجود هو الذات الموجودة لا
زائد عليها وان كان الموجود صفة كالحركة والسكون فالوجود هو نفس تلك الصفة لا زائد عليها وهذا هو
الذي رواه قاضي القضاة عن ابي اسحاق النصيبيني وتبعه على ذلك الشيخ ابو الحسين البصري ومحمود بن الملاحمي
وهو مذهب الفقيه العالم ابي القاسم بن شبيب الذهامي وبلغ في نصرته الغاية القصوى فهذا معنى الوجود
واما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه فالذي يدل على ذلك وجهان احدهما ان
وجود الجوهر ليس بزائد على تحيزه وتحيزه ليس بزائد على ذاته فان وجود الجوهر ليس بزائد على ذاته وهذه
الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول وهو ان وجود الجوهر ليس بزائد على تحيزه فالذي يدل على ذلك
انه لو كان زائدا عليه لصح انفصال احدهما عن الاخر في العلم ومعلوم انه لا يصح ان ينفصل احدهما عن الاخر
وهذه الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل وهو ان وجود الجوهر لو كان زائدا على تحيزه المذكور لصح ان
ينفصل بالعلم احدهما عن الاخر فالذي يدل على ذلك ان كل امرين لا بد ان يصح العلم باحدهما من دون

العلم

العلم بالآخر والاعتماد على كونهما امرين ائتلفين بالنقض والابطال تبين ذلك ويوضحه انه لا يخلو ان
يكون كل واحد منهما اصلاً للعلم بالآخر او لا يكون واحد منهما اصلاً في العلم بالآخر او يكون احدهما
اصلاً في العلم بالآخر دون صاحبه ومحال ان يكون كل واحد منهما اصلاً في العلم بالآخر لان ذلك يؤدي
الى ان لا يعلم كل واحد منهما حتى يعلم الآخر ولا يحصل العلم بهما ولا بواحد منهما وذلك محال وان كان
كل واحد منهما ليس باصل في العلم بالآخر لزم ان يصح العلم بكل واحد منهما دون صاحبه كما ذكرنا وان
كان احدهما اصلاً في العلم بالآخر فان كان الاصل التحيز لزم ان يصح العلم بالجوهر المتحيز دون وجوده ومع
تجويز عدمه وان كان الاصل وجود الجوهر وجب ان يصح العلم بالجوهر الموجود دون تحيزه لانه يصح العلم
بالاصل دون الفرع والاعتماد على كونه اصلاً في العلم به بالنقض والابطال فيثبت الاصل الاول وهو ان
الوجود لو كان زائداً على التحيز لصح العلم باحدهما دون الآخر واما الاصل الثاني وهو ان ذلك لا يجوز
فذلك معلوم باضطرار فان كل عاقل يعلم انه لا يصح العلم بالجسم المتحيز دون وجوده ولا العلم بوجوده
دون العلم بتحيزه فثبت ان احدهما هو الآخر وان المغايرة بينهما انما هو التسمية فقط واما
الاصل الثاني وهو ان التحيز ليس بامر زائد على ذات الجوهر فالذي يدل على ذلك انه لو كان زائداً عليه لصح
انفصال احدهما بالعلم عن الآخر فكان يصح ان يعلم الجوهر وان لم يخطر بالبال التحيز او يعلم التحيز وان
لم يخطر بالبال جوهر على مثل ما تقدم ومعلوم خلاف ذلك فثبت ان التحيز هو الجوهر وقد ثبت ان
الوجود هو التحيز فثبت ان الوجود هو الجوهر ولا زائد عليه الوجه الثاني ان يكون الوجود زائداً
على الذات لا يعلم بضرورة ولا باستدلال وكل ما هذه حاله فاثباته لا يجوز وهذه الدلالة
مبنية على اصلين اما الاصل الاول فالذي يدل عليه انه لو كان معلوماً ضرورة لما اختلف العقلاء
فيه اذا اشتركوا في طريق ذلك ولوجب ان لا يزول عن النفس بشك ولا شبهة ولو كان معلوماً باستدلال
لكان لا بد من تعلق بين الدليل والمدلول ولا تعلق بين الوجود وبين غيره سوى ما بينه وبين القادر لكونه
اثر القادر او ما يدعيه المخالف من انه صفة للجوهر او ما يدعيه من انه شرط في الصفات المقتضاة

وشيء من هذه الأمور لا يدل على أنه أمر زائد على الجوهر أما القادر فلا يدل على وجود الأفعال لأنه قد
يعلم القادر ولا يعلم وجود فعله والوجهان الآخران اللذان يدعيهما المخالف هما فرع على أنه صفة زائدة على
ذاته وكيف يقال بأنه يعلم أنه صفة زائدة من حيث هو شرط في غيره أو صفة لغيره فبيّن الأصل الأول وهو أنه
لا يعلم ضرورة ولا بدلالة وأما الأصل الثاني فسيأتي بيانه إن شاء الله تعالى فبيّن الموضع الثاني وأما
الموضع الثالث وهو في بيان حجج المخالف والجواب عنها فاحتج المخالف بأشياء منها قولهم إن الجوهر
والسواد قد افترقا في الجوهرية والسوادية ثم اشتركا في الوجود فلا بد أن يكون ما اشتركا فيه زائدا على ما
اختلفا فيه فيثبت أن الوجود زائد على الجوهرية الجواب عن ذلك أن يقال لا نسلم لك ما ذكرت
حتى يبطل أن يكون اشتراكهما في أنهما ذاتان فما أنكرت أن يكون وجودهما الذي اشتركا فيه هو أنهما ذاتان
أي معلومان بانفرادهما وأيضا فهذا ينتقض بكونه في الصفات فإن كونه متحركا وساكنا اشتركا
في أنهما صفتان وكونا الجسم في جهة وحاصلان ويفترقان فيما عدا ذلك وكان يلزم أن يكون للصفة
صفة بل كان يجب أن يكون حصولهما صفة زائدة على كون الجسم في جهة وكان يلزم أن يكون للصفة
صفات وذلك عندكم محال ومنها أن قالوا إن حلول البياض في محل السواد شرط في منافاته
للسواد فلو كان حلوله ذاته لاكتفيه في صفة الوجود لكان الشيء شرطا في نفسه وذلك محال
والجواب عن ذلك أن الحلول إن كان مجرد الوجود وجب أن ينافي السواد البياض وإن حل في غير
محله وإن كان الحلول زائدا عليه وهو كيفيته فما أنكرت أن يكون كيفية في الذات فيقال ذات
السواد في المحل كما يقال ذات الجوهر في الجهة ثم يقال إن حلوله في محل السواد ليس إلا ثبوت ذاته
في محل السواد لا أن هناك مزايا زائدة للبياض مختصة به وإنما أفاد ذلك الكلام ثبوت السواد في
غيره على التعيين والحلول من غير ذكر الحلول أفاد ثبوته في غيره من غير تعيين فافترقا في ذلك فقط
ومنها قولهم إن الوجود بالفاعل والذات ثابتة لا بالفاعل فلا بد أن يكون أحدهما غير الآخر

الآخر

الآخر والجواب أن هذا مبني على أن المعدوم ذات وسنبين بطلانه ومنها قولهم إن القائل
يقول الجوهر موجود والسواد ليس بموجود فلو كان وجود الشيء ذاته لكان الأول بمنزلة قول القائل الجوهر
جوهر والثاني بمنزلة قول القائل السواد ليس بسواد وهذا محال ومثل ذلك قولهم كل عاقل يعلم صحة
القسمة في قول القائل الشيء لا يخلو أن يكون معدوما أو موجودا فلو كان وجود الشيء ذاته لكان بمنزلة قول
القائل الشيء لا يخلو أن يكون شيئا أو غير شيء والجواب أن هذا توصل بالعبارات إلى إثبات
المعاني وذلك لا يكون حجة ولا دلالة قطعية فإن قول القائل لما يقوله لا يدل على صحة ما يقول لجواز
الكذب عليه ولجواز أن يقوله على اعتقاده الباطل أو على وضع اللغة الذي لا يفيد المعاني العقلية وإنما حسن
أن يقول القائل الجوهر موجود لأن اسم الوجود عبارة لكل ذات تجري مجرى قولهم الجوهر ذات فأما قوله
السواد ليس بموجود فلا يصح ولا يحسن إلا عند من اعتقد أن السواد يكون سوادا وإن كان معدوما واعتقاده
لذلك لا يكون حجة على خصمه فعليه أن يبين أولا أن المعدوم ذات ليصح قوله وأما قسمة الشيء إلى
موجود ومعدوم فإنما يصح عند أهل اللغة حيث أطلقوا اسم الشيء على الإثبات والنفي فكأنه قال الشيء على
ضربين إثبات ونفي ويصح على قول من قال بأن المعدوم شيء ووضع أهل اللغة والمخالف لا يكون دلالة
على صحة المعاني التي فيها الخلاف وقد بينا في كتاب الشهاب من الكلام عليهم ما هو أوسع من هذا وفصلناه
تفصيلا حسنا والله الهادي فبينت الموضع الثالث وبه بينت الفصل الأول وهو في بيان معنى الوجود ه

وأما الفصل الثاني وهو في بيان معنى المعدوم فالكلام منه يقع في ثلاثة مواضع أحدها في حكاية
المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا إليه والثالث في حجج المخالفين والجواب عنها
أما الموضع الأول فالخلاف أن المعدوم يسمى شيئا على وضع أهل اللغة وإنما الخلاف في أنه شيء
على وضع المتكلمين فعندنا أنه معلوم وليس بشيء ولا ذات على الوضع الكلامي وهذا هو مذهب
جماعة من المتقدمين منهم الشيخ أبو الهذيل وهشام بن عمرو والبرذعي وهو قول الشيخ أبي الحسين البصري والشيخ محمود
بن الملاحمي وإليه ذهب الفقيه العالم أبو القاسم بن شبيب النهاني وبلغ النهاية في نصرته وذهب قوم

الى ان المعدوم شيء واختلفوا فقال ابو القاسم البلخي هو شيء وليس بجوهر في عدمه وقال اصحاب ابي هاشم بل
هو جوهر وسواد في عدمه واختلفوا فقال قاضي القضاة هو جوهر في عدمه وله صفة ذاتية وهي كونه جوهرا
التي تقتضي كونه متحيزا بشرط الوجود وقال وهو في عدمه مماثل لغيره ومخالف وقال ابو عبد الله البصري
هو جوهر في عدمه وصفته انه متحيز في عدمه وكونه شاغلا للجهة ومتحيزا مشروط بوجوده ومن الناس
من ذهب الى ان الجسم جسم في العدم ومتحيز ومتحرك وساكن فهذا الموضع الاول واما الموضع الثاني
وهو في الدليل على صحة مذهبنا فلا بد ان نبين ذلك ثم نتكلم في موضعين احدهما في بيان معنى الشيء والذات والثاني
في ان المعدوم ليس بشيء ولا ذات على المعنى الكلامي اما الموضع الاول وهو في بيان معنى الشيء والذات
اما الشيء فقد يذكر بالمعنى اللغوي وقد يذكر بالمعنى الكلامي اما بالمعنى اللغوي فهو ما يصح العلم به والخبر عنه فيطلقون
ذلك على النفي والاثبات والذوات والصفات والاحكام وعلى هذا قال تعالى وهو على كل شيء قدير فسمي المعدوم
شيئا بوضع اللغة لان وضع المتكلمين حادث لم ينزل عليه القرآن وكذلك قوله تعالى وهو بكل شيء عليم
وكذلك قوله انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون واما اذا ذكر بالمعنى الكلامي فهو يستعمل
عندهم في الذوات دون النفي والصفات والاحكام واما الذات فانها تستعمل في معنيين لغوي
وكلامي اما اللغوي فلا تكون الا مضافة بمعنى الصاحب نحو قولهم هي ذات كمال وذات جمال قال
تعالى سيصلى نارا ذات لهب واما في اصطلاح المتكلمين فالذات عندهم وفي عرفهم ما يصح العلم
به بانفراده نحو الجوهر والجسم وذات الباري تعالى ولا يطلقون ذلك على النفي ولا على المزايا والصفات
وهذا هو الشيء عند المتكلمين وعلى هذا المعنى وقع الخلاف في المعدوم هل هو شيء وذات ام لا
فاما الموجود فهو جلي لا يحتاج الى تحديد وان قيل فيه هو الثابت كان على وجه الكشف عن معنى
الاسم بما يرادفه والا فهما في الجلاء على حد واحد ان لم يكن لفظ الموجود اجلى واظهر فاما من حده
من اصحاب ابي هاشم بانه المختص بصفة لاجلها تظهر الصفات والاحكام المقتضاة فقد ابعد لان لفظ الموجود
اجلى من ذلك ولهذا يعلمه اهل اللغة ولا يعلمون المزايا ولا الصفات المقتضاة ولو صح انه اجلى من

الموجود فانه يدخل في الحد وما ليس منه وهو كونه تعالى حيا على طريقتهم فان عنده يظهر الصفات المقتضاه
من كونه قادرا او عالما وكذلك الشروط في كونه مدركا كان يجب ان يكون هي صفة الوجود لانه يظهر
عندها صفته لكونه مدركا وهي مقتضاه عن كونه حيا   واما المعدوم فهو ايضا جلي فلا يحتاج الى
تحديد فانه لو حد بانه النفي لكان لفظا مرادفا للمعدوم لا يزيد عليه في الجلاء ابدا   فاما قول اصحاب
ابي هاشم بانه المعلوم الذي ليس بموجود فانه لا يصح لانهم ان حدوا وامعرك الموجود بانه المعلوم الذي ليس
بمعدوم كان احالة بكل واحد من الامرين على صاحبه فلا يعرفان ولا واحد منهما   وان حدوا الموجود بما
ذكرناه اولا كما روي عن قاضي القضاة فهو منتقض بما ذكرنا وينتقض عليه حد المعدوم بانه لا فائدة فيه
لانه احترز به عن مثل القديم تعالى لئلا يلزمه انه معدوم والمعدوم عنده ذات   وذلك لا يصح لان
المعدوم يعقله العقلاء سواء تعلق به علم العالم ام لا   وكذلك فانه معدوم ولو قدر انه لا يتعلق به علم العالم
فيكون الحد انما هو الذي ليس بموجود فيلزمه ما هرب منه من ان مثل القديم تعالى معدوم فيكون ذاتا على قوله
فصح بهذا ان الموجود هو الثابت والمعدوم هو المنفي سواء تجدد انتفاؤه ام لا   واذا ثبت ذلك صح
انه يمكن اطلاق الموجود على الصفات والاحكام لانها راجعة الى الاثبات   وان المعدوم يطلق على النفي
الاصلي وعلى انتفاء الصفات والاحكام كما يطلق على انتفاء الذوات   وقد ثبت ان العقل يقضي بانه
لا واسطة بين النفي والاثبات فلهذا حكمنا انه لا واسطة بين المعدوم والموجود فان النفي مرادف للفظ
المعدوم والاثبات مرادف للفظ الموجود فهذا هو الموضع الاول   واما الموضع الثاني وهو
في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه فالذي يدل على ذلك وجوه ثلثة احدها ان المعدوم لو كان ذاتا
لوجب ان يكون المعدوم موجودا وذلك لا يجوز   وهذه الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول
وهو ان المعدوم لو كان ذاتا لوجب ان يكون المعدوم موجودا   فالذي يدل على ذلك انا قد بينا ان الوجود
هو الذات وان الذات هي الوجود وكل ما علمناه ذاتا لا بد ان يكون موجودا لان وجوده ليس بامر زائد
على انه ذات كما تقدم فثبت انه لو كان ذاتا لوجب ان يكون موجودا   واما الاصل الثاني وهو
ان ذلك لا يجوز فالذي يدل عليه ان كل عاقل سليم العقل يعلم استحالة ان يكون الشيء الواحد موجودا

معًا وما في حالة واحدة وان احدهما راجع الى النفي والاخر راجع الى الاثبات فثبت الوجه الاول

الوجه الثاني ان نفرض الكلام في الجوهر فما ثبت فيه ثبت في سائر الذوات فنقول لو كان الجوهر جوهرا في
العدم لوجب ان يكون متحيزا في العدم وذلك لا يجوز وهذه الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول وهو انه لو كان
جوهرا في العدم لوجب ان يكون متحيزا فالذي يدل على ذلك ما قدمناه من ان تحيز الجوهر ليس بزائد على ذاته ولانه لا يعقل
الجوهر من دون التحيز ولا التحيز من دون الجوهر ولا يصح في العقل انفراد احدهما عن الاخر فلو صح اثبات امرين ليس
احدهما هو الاخر مع انه لا ينفصل احدهما في العقل عن الاخر ولا يمكن في تقدير العقل ثبوت احدهما من دون الاخر
ولا العلم باحدهما دون الاخر لجاز ان يكون التحيز زائدا على الجوهر ومع هذا لا يجوز العقل انفراد احدهما عن
صاحبه فقد ثبت انه لا يكون جوهرا الا وهو متحيز في قضية العقل ولهذا مال المحقق الشيخ ابو عبد الله
الى هذه الطريقة وهي بان المعدوم جوهر وسواد فهي بان الجوهر المعدوم متحيز فثبت الاصل الاول واما الاصل
الثاني وهو انه لا يجوز ان يكون حال العدم متحيزا فالذي يدل عليه انه لو كان الجوهر متحيزا في حال العدم لوجب ان يكون
شاغلا للجهة في حال العدم ولصح ان يكون مرئيا في حال العدم ولصح ان يكون كائنا في جهة اما متحركا واما
ساكنا واما مجتمعا واما مفترقا لانا قد بينا ان شغل الجهة هو التحيز من حيث انه لا يصح العلم باحدهما من دون
الاخر ولا ينفصل احدهما عن الاخر في العقل ونعلم ذلك ضرورة ولهذا لو اخبرنا مخبر بجوهر او جسم
متحيز غير شاغل للجهة لبادر العقلا الى تكذيبه او لقضوا بانه لا يعرف معنى التحيز والشغل للجهة ولا يتقدر
في العقل ابدا انفصال التحيز عن شغل جهة او عن كونه كائنا في جهة ولا اختلاف هذه الالفاظ عليها في العقل
الا كاختلاف لفظ القعود والجلوس على ما قد بيناه ولو اجتهد العاقل ان يفصل بين احد لفظ القعود
والجلوس على معناه وبين احد لفظ التحيز وشغل الجهة والكون فيها على معانيها ما وجد تفرقة بين ذلك
ابدا والعجب ممن يعتقد انه متحيز في العدم ولا يعتقد انه شاغل للجهة في العدم وما هذا الا لان
للمذاهب والاعتقادات تاثيرا في قبول القضايا الوهمية والخيالية متى جعلت اصولا للحجة
وكل عاقل يعلم ضرورة ان المعدوم لا يكون شاغلا للجهة ولا كائنا فيها ولا متحركا ولا ساكنا

ولا

ولا مجتمعا ولا مفترقا وان هذه كلها من سمات الموجودات بل لو قيل انه يعلم ضرورة ان المعدوم
لا يجوز ان يكون متحيزا في جهة لصدق ذلك وان كان قد قال بخلافه بعض الشيوخ لانه يمكن ان يذهب
عن خاطره معنى التحيز فاما من عقل تحيز الجوهر وعقل معنى المعدوم فانه يعلم استحالة ان يكون احدهما
مع الاخر فثبت بذلك الوجه الثاني الوجه الثالث ان كون المعدوم ذاتا لا يعلم ضرورة ولا
بدلالة وكل ما هذه حاله فاثباته لا يجوز وهذه الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول
فالذي يدل عليه انه لو علم ضرورة لما اختلف العقلاء فيه ولعلمناه بعقولنا ولما زال عن النفس بشك ولا
شبهة ولو علم باستدلال لكان لا بد من تعلق بين الدليل وكونه ذاتا في العدم فانه لا بد من تعلق
بين الدليل والمدلول والا لم يكن بان يدل اولى من ان لا يدل وذلك التعلق ليس الا ان يكون تلك
الذات المعدومة مؤثرة في الدليل الذي يتقدم العلم به عليها كتاثير ذات الباري تعالى في الدليل عليه
وهو العالم او تكون تلك الذات المعدومة اثرا عن الدليل نحو كونه تعالى عالما حكيما فانه كالاثر
عن كونه عالما وغنيا او يكون ذلك الدليل والمدلول يدل احدهما على صاحبه بواسطة دلالته على
المؤثر فيهما او فيما يؤثر فيهما على طريقة اصحاب ابي هاشم وكل ذلك لا يصح في المعدوم فان
ذات المعدوم ليست في العدم حاصلة عن مؤثر لا بانفرادها ولا مع غيرها ولا هي تؤثر في العدم لا
بانفرادها ولا مع غيرها فلم يصح ان يكون عليها دليل وبذلك يتبين ان كل ما يجوزونه لا تعلق له بما
يتصورونه من الذات المعدومة فلا يكون دليلا عليها وبذلك يثبت الاصل الاول واما الاصل
الثاني فسياتي بيانه ان شاء الله تعالى فثبت بذلك الموضع الثاني واما الموضع الثالث وهو في
بيان حجج المخالف والجواب عنها فاحتج المخالف باشيا منها قولهم ان المعدوم يصح وجوده قبل
وجوده والصحة حكم والحكم لا بد ان يستند الى ذات والجواب انا لا نسلم ان المعدوم
يصح وجوده وانما القادر يمكنه ان يجعل ذاتا لم تكن ذاتا فمن اين ان المعدوم يصح وجوده فان قال
انه لا بد من تعلق بين القادر والمقدور قلنا ذلك التعلق هو انه حصل منه ذات لم تكن حاصلة

ولأنا بأن كونها ذاتاً قد دلّ على أنه في العدم ذات وأن الصحة مضافة إليها ثم يقال له إن عوّلك يصح
وجود المعدوم لأن عنيت أنه يقدر في الفعل وجود ما لم يكن موجوداً فهو صحيح ولا يدل على أنه كان ذاتاً
قبل الوجود وإن عنيت أن صحة الوجود حكم ثابت في العدم لذات حاصلة في العدم فدلّ على أن المعدوم ذات
لتثبت إضافة الأحكام إليها ثم يقال له ما أنكرت أن هذه الصحة راجعة إلى القادر ومعناها أنه يمكن القادر
أن يجعل ذاتاً لم يكن ذاتاً قبل ذلك فإن قال إنه لا يصح من القادر إلا بأن يصح وجود المعدوم في نفسه قيل
له دلّ على أنه ذات في العدم وأن له نفساً وأن الصحة تضاف إليها فإن قال فإن هذا يؤدي إلى أن لا يقع
التفرقة بين ما هو مقدور له وبين ما ليس بمقدور إذا لم يكن مقدوره يصح منه دون الآخر فإنه يستحيل منه
قلنا التفرقة يحصل بأن ما هو مقدور له فإنه إذا توفرت دواعيه إلى ثبوته ووجوده وكونه ذاتاً أو
حصول صفة ولا صارف عنه حصل منه كذلك وما لم يحصل مع توفر الداعي وانتفاء الصارف فليس بمقدور له
ولا يصح أن يرجع إلى الصحة وجود الشيء في نفسه ولهذا يصح وجود الجوهر في نفسه وإن لم يصح من القادر منا إحداثه
ولا هو مقدور له في نفسه ثم يقال لهم قولكم بأن الصحة لا بد أن تستند إلى الذات لا تصح لأنها قد تستند تارة
عندكم إلى الصفة نحو صحة كونه قادراً أو عالماً فإنها ليست صحة القادر وإنما هي صحة الصفة وقد
تستند إلى النفي لأنه يصح انتفاء الوجود عن الذات متى حصل الضد والانتفاء ليس بذات ولا صفة بل هو نفي فلم
تستمر قولكم إن الصحة وهي الحكم عندكم لا تستند إلا إلى الذات وهذا أكثر عندكم ومنها
قولهم إن الله تعالى عالم بالمعدومات قبل وجودها من خلق الخلق والقيامة والبعث والنشور والجنة
والنار فلو لم يكن ذواتاً في حال العدم لما صح تعلق العلم بها والجواب عن ذلك أنه لا بد من
تعلق العلم بالمعلوم ولكن العلم إنما يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه فإن كان ذاتاً يتعلق به على أنه ذات
وإن كان صفة يتعلق به على أنه صفة وإن كان نفياً يتعلق به على أنه نفي فإن ادعيتم أن التعلق لا يصح إلا بذات
فدلوا على ذلك وبينوا أن المعدوم ذات ليصح تعلق العلم به هذا الضرب من التعلق فإن قالوا إن
التعلق لا بد معه من التمييز ولولا أنه متميز في العدم شيئاً عن شيء ما صح منه أن يوجده بعينه وإذا تميزه

ثبت

ثبت انه ذات . قلنا ان تميز العلم على حسب المعلومات فان كانت ذوات متميزة فيها ان يعلم
كل واحدة منها بانفرادها وان كانت صفات فكذلك يعلم كل صفة منتسبة الى الذات سوا علم الاخرى
او لم يعلم الاخرى وان كان نفيا فكذلك ولهذا فانا نميز بين علمنا بانتفا قديم ثان وبين علمنا بانتفا القدرة
والعلم والحياة القديمة عنه فدل على ان في العدم ذوات يتميز بينها تميز الذوات فان التميز لا يدل
على انه ذات لانه يضاف الى الذوات والصفات والاحكام والنفي كما قدمنا . فان قيل فان الواحد
منا يتصور الكتابة والخياطة والصياغة قبل وجودها ثم يوجدها على حسب ما يتصورها فلولا انها ذوات
في العدم ما حصلت على حسب ما يتصورها . قلنا ان عنيت انه يتصورها في العدم كتابة وخياطة
فمحال ولو كان كذلك لما صح منه احداثها على ما يتصورها وان اردت انه يشبه ما يريد وجوده بما هو
موجود من ذلك القبيل فذلك صحيح ولا يدل على انه ذات في العدم ولو دل على ذلك لدل على انه كتابة في
العدم وبنا وخياطة لانه يتصوره وهو معدوم كذلك فان لم يدل تصوره انه في العدم على ما يتصوره
لم يدل على انه ذوات متفردة لانه لم يتصوره كذلك وان اردت بذلك انه يعلم قبل الاحداث ما اذا اوجده
صار كتابة وخياطة فهو كذلك ولا يدل على ان المعدوم شي وذات وبذلك يتبين صحة ما ذهبنا اليه
والوجوه التي يوردونها كثيرة وما ذكرنا من الجواب يدل على ما ورد لذلك مما لم نذكره فليعتبره الناظر والله
الهادي فيتم الموضع الثالث وبذلك يتم الفصل الثاني . **وأما الفصل الثالث** وهو في بيان
ما يدل على ان الله تعالى موجود فالكلام منه يقع في موضعين احدهما في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني
في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف . اما الموضع الاول فمذهبنا
ان الذي يدل على انه تعالى موجود هو الذي يدل على ان للعالم محدثا وصانعا وهذا هو مذهب الشيخ ابي الحسين
البصري ومحمود بن الملاحمي والفقيه العالم ابي القاسم بن شبيب الهاشمي وغيرهم ممن ذهب الى ان وجود الشي ذاته
وان المعدوم ليس بذات في حالة العدم . وذهب مشايخنا اصحاب ابي هاشم قاضي القضاة وابو عبد الله
والشيخ ابو رشيد وغيرهم ممن ذهب الى ان الوجود صفة زائدة على الموجود ومن قال بان المعدوم ذات

ثبت

في العدم الى انه يجوز بعد اثبات الصانع للعالم وانه قادر عالم حي سميع بصير حكيم مرسل للرسل مثيب معاقب
ان يكون مع ذلك معدوما وما يجب ان يستدل على وجوده بدلالة مستانفة ويحتاج الى ان يبين انها زائدة على كونه ذاتا
وعلى كونه قادرا وعالما وسائر صفاته قال الشيخ محمود بن الملاحمي في كتاب المعتمد ومن سمع ذلك من مذهبهم
فانه يتعجب منه ويستطرفه ويستنكر اشتراط اقامة الدلالة على وجود الشيء بعد اقامة الدلالة على كونه محدثا
وقادرا وعالما لما تقرر في النفوس من ان وجود الشيء هو كونه ذاتا فاقامة الدلالة على انه ذات وشيء هو الدلالة
على انه موجود فثبت الموضع الاول واما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد
ما ذهب اليه المخالف فالذي يدل عليه ان العالم محتاج في وجوده الى الصانع الحكيم كما تقدم ولا يجوز وجود المحتاج
مع عدم المحتاج اليه اذ لو جاز وجوده مع كونه اثرا صادرا عنه لجاز ان يقال انه اثر فيه وهو معدوم وهذا لا
يصح لان كل عاقل يعلم بضرورة عقله ان المعدوم ما لا يؤثر في وجود الاجسام والجواهر بل لا يؤثر فيها شيء من
الموجودات من الاحياء من الاجسام ولا غيرها فكيف يتصور ان المعدوم يصح ان يؤثر في شيء من ذلك وعلى
انه لو اثر في ذلك وان تركيبه من تلك لم يخل ان نقول يؤثر فيه تاثير الموجبات وهذا محال لان العدم
الاصلي لا اول له فكان يجب وجوده في الازل وفي ذلك قدمه وقد ثبت حدوثه وان جوز ان يؤثر فيه
تاثير الفاعل المختار على ما يقوله اصحابنا ان العقل كان يجوز ذلك لولا دلالة مستانفة عن دلالة اثبات
الصانع لان هذا مما يعلم خلافه ضرورة فان العقل لا يجوز في المعدوم ان يكون فاعلا مختارا حيا قادرا
عالما ولهذا الواحد منا مخبر بذلك لتبادر العقلاء الى تكذيبه او الى انه متناقض في قوله انه معدوم وفاعل
مختار وان قال لا يؤثر فيه وهو معدوم ففيه رجوع الى القول بانه اذا ثبت محدث العالم صح انه موجود
وصح بذلك ان الدليل على وجوده تعالى هو الدليل على ان للعالم صانعا صنعه ولهذا قلنا في عنوان الفصل انه
في بيان ما يدل على انه موجود ولم نقل بانه كلام في انه تعالى موجود لانا قد دللنا على اثبات الصانع وثبت
وجوده تبارك وتعالى فثبت بذلك الفصل الثالث وبذلك ثبت الموضع الاول وهو في وجوده والمراد
الكلام في معنى الوجود واما الموضع الثاني وهو انه تعالى لا اول لوجوده فالذي يدل على ذلك انه لو كان

الموجود

لوجوده أول لكان محدثاً ولا يجوز أن يكون محدثاً وهذه الدلالة مبنية على أصلين أما الأصل الأول وهو
أنه لو كان لوجوده أول لكان محدثاً فالذي يدل عليه أن المحدث هو الموجود الذي لوجوده أول وأما الأصل
الثاني وهو أنه لا يجوز أن يكون محدثاً فالذي يدل على ذلك أنه لو كان محدثاً لاحتاج إلى محدث كما تقدم
ثم الكلام في محدثه كالكلام فيه فإما أن يحتاج كل محدث إلى محدث إلى ما لا نهاية له وذلك محال كما
تقدم وإما أن ينتهي إلى محدث قديم لا يحتاج إلى محدث فهو الذي نرومه من الصانع القديم وثبت
بذلك أنه لا أول لوجوده وهو الموضع الثاني وأما الموضع الثالث وهو في إبطال قول من قال بأن
صانع العالم محدث على التعيين فاعلم أن ما ذكرناه يبطل قولهم بتوسط الأجسام وما حل فيها بين العالم
والقديم في أنها محدثة للعالم وأيضاً يدل على ذلك أن محدث العالم لو كان محدثاً لم يخل أن يكون
جسماً أو عرضاً لأنه إما أن يتحيز أو لا فالأول الجوهر وما تركب منه وهو الأجسام والثاني العرض
ولا يجوز أن يكون محدث العالم جسماً لأن الجسم لا يقدر على إحداث جسم ولهذا لو دعا أحدنا أو فزع
داع إلى إيجاد جسم من الأجسام لتعذر ذلك عليه على وتيرة واحدة وطريقة مستمرة ولا يجوز أن يكون
عرضاً لأن العرض ليس بحي ولا قادر والفعل لا يصح إلا من حي قادر فثبت بذلك أن محدث العالم هو القديم
تعالى وهو الله لا شريك له وبذلك يتم الكلام في أنه تعالى قديم

باب القول في أنه تعالى قادر

والكلام منه يقع في ثلثة مواضع أحدها في حقيقة القادر والثاني في حكاية المذهب وذكر الخلاف
والثالث في الدليل على صحة ما ذهبنا إليه وفساد ما ذهب إليه المخالف أما الموضع الأول وهو
في بيان معنى القادر فالكلام منه يقع في موضعين أحدهما في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل
على صحة ما ذهبنا إليه وفساد ما ذهب إليه المخالف أما الموضع الأول فمذهبنا أن القادر من الأسماء
الإضافات الذي يعتبر فيه المقدور لأنه لا يكون قادراً إلا على مقدور فمعناه بهذا الاعتبار
هو الذي يصح أن يفعل ما يقال إنه قادر عليه وأن لا يفعله ومعنى الصحة أنه يجوز أن يوجد أثره ولا يستحيل أن
لا يوجد وهو على ما هو عليه حالة الحاجة له وبهذا يفارق الموجب فإنه يجب ثبوت تأثيره عند ثبوته على الحالة
التي يؤثر لأجلها فيه ويستحيل أن لا يثبت تأثيره وهو على تلك الحال سواء كانت هي ذاته أو صفة زائدة

عليها وذهبت الفلاسفة الى انه لا فرق بين الفاعل والموجب في انه يجب حصول تأثير كل واحد منهما عند حصوله
على الحال التي يؤثر ولهذا قالوا بأن الباري تعالى يوجب العالم فيما لم يزل وكذلك قالوا ان افعال
العباد موجبة عن قواهم قالوا والقوة على ضربين ضرورية واختيارية ولا فرق بينهما الا ان القوة الضرورية توجب
من غير شعور ولا علم والقوة الاختيارية توجب عند علم وشعور فثبت الموضع الاول واما
الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف فالذي يدل على ذلك
ان كل عاقل يعلم ضرورة من نفسه ومن غيره من القادرين ان الافعال لا توجد منه على سبيل الوجوب حيث يستحيل
ان لا تقع منه مع كونه قادرا ولهذا تعلق بتأثير القوة الاختيارية الامر والنهي والمدح والذم من حركة
الانسان وسكونه ولا يتعلق ذلك بالانسان على ما يقع من القوة الضرورية نحو هويه لثقله ولهذا يفرق
العاقل اذا هو بحضرته فرق بين حركة يده وبين هويه في ان حركة يده كان يمكن ان لا تحصل وهو على ما
هو عليه حال حصولها وان هويه كان يستحيل ان لا تحصل سواء كان على ما هو عليه ام لا وذلك
لحصول ما يوجبه من الثقل فيتضح بذلك الفرق بين الفاعل المختار وبين العلل الموجبات فصح بذلك الموضع
الثاني وبه يثبت الموضع الاول وهو في معنى القادر واما الموضع الثاني وهو في حكاية المذهب
وذكر الخلاف فمذهبنا ان الله تعالى قادر وهو مذهب اهل الاسلام كافة وذهبت القرامطة الاسماعيلية
الى انه لا يوصف بانه قادر ولا لا قادر وكذلك قالوا في سائر صفاته واسمائه الحسنى قالوا لانا ان
وصفناه بذلك شبهناه وان نفيناه عنه عجزناه وقصدوا بذلك الالحاد في اسمائه والرد على الله تعالى
في امره وهدم اركان هذه الملة واما الموضع الثالث وهو في اثبات الدليل على انه تعالى قادر
فالذي يدل عليه ان الفعل قد وجد منه على جهة الصحة وكل من هذه حاله يوصف بانه قادر وهذه
الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول وهو انه قد وجد منه الفعل على جهة الصحة فالذي يدل على ذلك
ما بينا انه لا يجوز ان يكون موجبا لفعله وانه فاعل مختار على معنى انه كان في الجائز يمكن ان يوجد
وان لا يوجد ولم يكن يستحيل ان لا يوجد وان كانت ذاته المؤثرة في الفعل على ما هي عليه حالة وجوده

الفعل

الفعل ولم يختص حاله الفعل بأمر لم يكن مختصة به قبل ذلك فإن هذا هو معنى الفاعل المختار وأما الأصل
الثاني وهو أن من هذه حاله يوصف بأنه قادر فلأن أهل اللغة يسمون من حصل منه الفعل بأنه قادر وذلك
معلوم ضرورة من لغتهم فثبت وصفه بذلك وبذلك تبين أن العلم بكونه قادرا قد حصل عند
العلم بأن للعالم صانعا مختارا إذ لا دلالة على أنه قادر سوى ذلك على ما بيناه وهذه الدلالة تثبت
أنه قادر والله الهادي ۞

باب في أنه تعالى عالم

والكلام منه يقع في ثلثة
مواضع أحدها في معنى العالم والثاني حكاية المذهب وذكر الخلاف والثالث في الدليل على صحة ما ذهبنا
إليه وفساد ما ذهب إليه المخالف أما الموضع الأول وهو في معنى العالم فاعلم أنه لا لفظ أوضح من
قولنا عالم والواحد منا يجد كونه عالما من نفسه وهو من الأسماء الإضافية والأمور المتعلقة عند
المتكلمين ويستدعي متعلقا فلا يعقل عالما إلا بمعلوم كالقادر لا يعقل إلا على مقدور وقد يعبر عنه
من الألفاظ المرادفة له ما ينبئ عن معناه فيقال فيه العالم على ضربين أحدهما عالم به على التفصيل
والثاني العالم به على الجملة فالعالم به على التفصيل هو الذي يتميز له ما دخل تحته ذلك الأمر عن غيره
والعالم به على الجملة هو الذي يتميز له ما دخل تحته ذلك الأمر عن غيره مما لم يدخل تحته فهو على وجه
التفهيم لمعنى العالم عند من يخفى عليه معنى هذا اللفظ ويخفى عليه معنى لفظ العالم فأما عند أهل
اللغة العربية فلا يخفى عليهم معنى العالم فأما سائر الحدود التي يحده به مشايخنا فلفظ العالم
أجلى منها لأنهم يقولون العالم المختص بحال لكونه عليها يصح منه إيجاد معلومه محكما إذا كان مقدورا
له ولم يكن هناك منع ولا ما يجري مجراه وهذا يعترض بأنه أخفى من لفظ العالم لأن أهل اللغة يعلمون
معنى العالم ولا يعلمون الأحوال التي قصدها المتكلمون وأيضا فالعاقل يعلم كونه عالما وإن لم
يخطر بباله أحكام الفعل ولا أحكام معلومه نحو علمه بالله وغيره وأيضا فهذا حد للعالم بما يقدر
على إحكامه دون العالم بما لا يقدر على إحكامه لأنه شرط ذلك في الحد وأما الموضع الثاني وهو في
حكاية المذهب وذكر الخلاف فمذهبنا أنه تعالى عالم وهو مذهب أهل الإسلام كافة وذهبت القرامطة

الاسماعيلية الى انه تعالى لا يوصف بانه عالم ولا بانه غير عالم كما قدمنا في انه قادر. واما الموضع الثالث
وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف. فالذي يدل على ذلك ان الافعال قد صحت منه
مرتبة محكمة مطابقة لمصالح العباد وكل من هذه حاله فهو عالم. وهذه الدلالة مبنية على اصلين اما
الاصل الاول فالذي يدل عليه انا قد بينا انه تعالى احدث العالم بما فيه من الجواهر والاجسام وبنية الانسان
وتركيب الحيوان وتاليف الاشجار واختلاف الثمار والازهار والانهار والليل والنهار ولا شك ان
في ذلك من الاحكام والمطابقة لمصالح العباد ما يزيد على تاليف الكتابة وصنعة النساج. فانه لو لم يكن للعاقل
الطالب للعلم بانه تعالى عالم الا ما يراه من اثار الصنعة المحكمة في نفسه وتركيب اعضائه وجعل كل
عضو لمنفعة من منافعه وتركيب حواسه ووضعها في مواضعها وجعل كل حاسة لادراك مدرك
لا يدرك بالاخرى وتركيبه لآلة الطعام والشراب وغير ذلك مما فيه من عجايب الصنعة وغرايب الحكمة
ما يضعف وصفه ويتعذر تعداده لكان كافيا في الدلالة على علمه. واما الاصل الثاني وهو ان
كل من هذه حاله فهو عالم فالذي يدل على ذلك وجهان احدهما انه لو لم يكن عالما لم يكن يتقدم
المتقدم ويتاخر المتاخر اولى من ان يتاخر المتقدم او يتقدم المتاخر ولم يكن بان يترتب افعاله على الاتساق والنظام
اولى من ان لا يترتب او يترتب على غير ذلك النظام ولم يكن بان يكون مطابقة لمصالح العباد اولى من
ان لا يكون واقعة على وجه الصلاح والسداد. الوجه الثاني ان اهل اللغة يسمون من حصل منه الفعل
المحكم بانه عالم به فاذا كانت افعاله تعالى واقعة على ابلغ الترتيب والنظام وجب تسميته بانه عالم والله
الهادي.

باب في انه تعالى حي

والكلام منه يقع في ثلثة مواضع احدها في حقيقة
الحي والثاني في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثالث في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه
المخالف. اما الموضع الاول وهو في حقيقة الحي فالحي هو الذي لا يستحيل ان يقدر ويعلم وهذا الحد
هو الذي اختاره الشيخ ابو القاسم الكعبي وذهب اليه ابو هاشم اولا وهو اختيار ابو الحسين البصري ومحمود بن
الملاحمي وذهب ابو هاشم اخرا ومن تبعه من اصحابه الى ان الحي المختص بحال لكونه عليها يصح ان يقدر ويعلم

وههنا الحد

وهذا الحد اخفى من لفظ الحي لان الاحوال لا تدرك الا باسنادها الى غيرها ومن حق الحد ان يكون اجلى من المحدود
واما الموضع الثاني فالمذهب لاهل الاسلام كافة ان الله تعالى حي وقالت الباطنية لا يوصف باثبات ولا
نفي في انه حي واما الموضع الثالث وهو في الدلالة على انه تعالى حي فالذي يدل على ذلك انه قادر
عالم كما تقدم وكل قادر عالم يصفه اهل اللغة بانه حي فاذا ثبت بالدلالة ان للعالم صانعا صنعه
صح بذلك انه قادر من غير نظر جديد فان الفاعل المختار لا يعقل الا قادرا على ما فعله قبل فعله وبان بذلك
انه حي لاستحالة وجود الافعال ممن ليس بحي فان ذلك مما يعلم بضرورة العقل كما يعلم استحالتها من الجمادات
ضرورة وثبت بذلك بعينه لا بتجديد نظر اخر انه عالم لان الناظر في ذلك محكم في نفسه فكما ان اثبات
الصنعة فيه يدل على صانعه فانها تدل على انه عالم فلا يمكن القول بانه يحتاج في ثبوت هذه الصفات
له تعالى بعد اثبات الصانع الى نظر جديد فانه يستحيل ان يعلم صانعا للعالم على ما فيه من الترتيب والاحكام
ويجوز مع ذلك ان يكون غير قادر ولا عالم ولا حي وسنزيد ذلك بيانا فيما بعد ان شاء الله تعالى وثبت انه
تعالى حي ه

باب في انه تعالى سميع بصير

والكلام منه يقع في موضعين احدهما
في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف
اما الموضع الاول فاتفق المسلمون على وصف الله تعالى بانه سميع بصير وورد به القران الكريم واختلفوا
في فائدة وصفه بذلك فذهب الشيخ ابو القاسم الكعبي وقوم من شيوخنا البغداديين الى ان معنى ذلك انه عالم
بالمسموعات المبصرات التي يدركها العباد قالوا فاذا دللنا على انه عالم بكل شيء دخل تحته ذلك
فثبت انه سميع بصير وسواء هذا على ان كونه تعالى مدركا للمدركات ليس بامر زائد على كونه تعالى عالما
قال بعضهم لان الادراك في الشاهد هو تاثير المدرك في الحاسة كمن يدرك الاصوات العظيمة فانها
تؤثر في الصماخ وربما تضر به كما قال تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم من الصواعق حذر الموت ح
قالوا في
وكذلك الاشياء الحريفة فانه انما يدركها لانها اثرت في اللسان والحنك وكذلك المشمومات
وقال في تاثير المرئي في حاسة البصر انه ينطبع صورته فيه قالوا ولهذا اذا يضر به النور الكثير اذا حدق

كثيرًا قالوا وهذا المعنى يستحيل عليه تعالى وقال بعضهم لان صحة الحاسة شرط في الادراك وهي مستحيلة عليه
تعالى قالوا فحملنا ما في القران من ذكر السميع البصير وانه يسمع ويرى على انه عالم وحكي عن ابي زيد البلخي انه تعالى
يوصف بانه سميع بصير على وجه المبالغة في وصفه بانه تعالى عالم لما كان اكثر المعلومات من جهتي حاسة السمع والبصر
وكان العلم الحاصل منهما للعالم اكثر من المدلولات وهو قريب من قول اصحابنا البغداديين وهذا هو الصحيح
وذهب الشيخ ابو علي وابو هاشم الى ان كونه سميعًا بصيرًا زائد على كونه عالمًا قال ابو علي ايضًا انه امر زائد
على كونه حيا ولم يقل حالة قال السيد ابو طالب عليه السلم لانه لم يكن يقول بالاحوال وقال ابو هاشم
في موضع هي زائدة على كونه حيا وكونه تعالى سميعا زائد على كونه بصيرا وقال في موضع اخر ان كونه سميعًا
بصيرًا راجع الى كونه حيا لا افة به وهذا هو الذي ذهب اليه قاضي القضاة ونبه ذلك على انه تعالى مدرك
لجميع المدركات على معنى ان كونه مدركا لها زائد على كونه حيا وعالما وهو مذهب اصحاب ابي هاشم ثم اختلفوا
فقال بعضهم يدركها حتى الالم واللذة وان لم يكن متالما ولا ملتذا لما لم تجز عليه الشهوة والنفار وهو قول
الاكثر منهم وقال ابو القاسم بن سهلويه يدركها كلها الا الالم واللذة قالوا وكون الحي حيا يقتضي هذه
الحالة في الشاهد والغائب بشرط وجود المدرك وانتفا الموانع والافة عنه قالوا فهو سميع بصير لم يزل
ولا يزال لانه حي لا افة به في كل حال وليس بمدرك فيما لم يزل لعدم المدركات فيما لم يزل وقال قوم ان
الادراك معنى يخلقه الله في الحاسة فاما الله تعالى فهو قائم بذاته وليس حالة للمدرك خلاف قول اصحاب
ابي هاشم واما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف
فاذا اردنا بيان ذلك تكلمنا في سبعة مواضع احدها ان كون احدنا مدركا امر زائد على ذاته والثاني
انه امر زائد على كونه عالما وحيا وساير صفاته والثالث انه حكم راجع الى الحاسة لا الى الجملة والرابع
انه لا يجوز على الله تعالى والخامس انه تعالى يجوز وصفه بانه يسمع ويرى وبانه سميع بصير والسادس ان ذلك
راجع الى كونه عالما والسابع في بيان حجة المخالفين والجواب عنها اما الموضع الاول وهو ان كون احدنا
مدركا زائد على ذاته فالذي يدل عليه وجوه احدها ما بينا في اثبات الاعراض وثانيها ان كونه

مدركاً يتجدد ويزول والجسم لا يتجدد ولا يزول وثانيهما ان كون احدنا مدركاً يقف على شروط بخلاف الا
الاجسام فانها لا تقف على تلك الشروط واما الموضع الثاني وهو انه زائد على كون احدنا حياً وعالماً
وسائر صفاته فالذي يدل عليه وجوه احدها ان الواحد يتجدد كونه مدركاً ويزول مع حال بقاء كونه حياً
وعالماً بما يدركه وبما لا يدركه فلا بد ان يكون ما يتجدد ويزول سوى ما هو باق في الحالين جميعاً الوجه
الثاني ان كونه مدركاً يقف على وجود المدرك والحاسة وصحتها وزوال الموانع وكونه حياً وعالماً لا يقف
على ذلك الوجه الثالث ان كونه مدركاً يتناول المدركات وكونه حياً لا يتناول المدركات
الوجه الرابع ان كوننا عالمين يتعلق بالمعدومات والموجودات وكونه مدركاً لا يتناول الا بعض الموجودات
الوجه الخامس ان كونه مدركاً طريق الى العلم فلا يجوز ان يكون هو العلم وغير ذلك من الوجوه التي تدل
على انه زائد على جميع صفاته واما الموضع الثالث وهو انه حكم راجع الى الحاسة لا الى الجملة فالذي
يدل على ذلك ان الادراك هو تعلق الحاسة بالمدرك وتعلقها بالمدرك حكم يخصها لا يرجع الى الجملة
وهذه الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول وهو ان الادراك هو تعلق الحاسة بالمدرك فالذي يدل
عليه وجهان احدهما ان كل عاقل متى علم تعلق حاسة البصر بالمرئي او حاسة السمع بالمسموع علم
كونه مدركاً بهاتين الحاستين وان فقد كل امر يشار اليه في ذلك ومتى لم يعلم تعلقهما بذلك لم
يعلم كونه مدركاً بهما وان حصل كل امر يشار اليه في ذلك فلو كان الادراك امراً زائداً على ذلك لما
صحت فيه هذه القضية الوجه الثاني ان كل عاقل يعلم ضرورة انه يجد للحاسة من الاختصاص بالمدرك
عند تكامل الشروط من الحياة وصحة الحاسة وزوال الموانع وحصول المدرك ما لا يجد لسائر الاعضاء فلا
بد من تعلق بين الحاسة وبين المدرك لولاه لما وجد هذه التفرقة المعلومة فثبت الاصل الاول واما
الاصل الثاني وهو ان ذلك التعلق حكم راجع الى الحاسة لا الى الجملة فالذي يدل على ذلك اما انه حكم
فلانه لا يعلم الا باعتبار الحاسة والمدرك بها فان كل عاقل يعلم ضرورة انه لا يعلم كونه رائياً ببصره للمرئيات
الا باعتبار حاسة البصر والمرئي ولهذا لو لم يخطر بباله المرئي ما عقل الرؤية والادراك ولو لم يخطر

بالة حاسة البصر ما عقل كونه رائيا اصلا فان انه لا يعلم الا بين عين وكل ما هذه حاله فهو حكم، واما انه يرجع الى الحاسة لا الى الجملة فالذي يدل على ذلك انه لو رجع الى الجملة لما وجد الحاسة مزية على سائر اجزاء البدن عند الادراك المدركات ومعلوم انه لحد الحاسة العين عند ادراكها بها ما لا يجد بجبهته وراسه واذنيه ويديه وما لا يجد الجملة سواها على الاطلاق وهذه قضية ضرورية لا ينكرها الا معاند الوجه الثاني ان اختلاف هذه التعلقات وهي الادراكات نحو الرؤية والسمع وغيرهما معلوم ضرورة فان كل عاقل يجد الاختلاف بينها كالاختلاف بين العلوم والقدر والارادات وكما يجد الاختلاف بينها فانه يجده راجعا الى اختلاف هذه الحواس في صورها التي هي العين والسمع وحاسة الطعم والشم فلو كان راجعة الى الجملة لما وجد اختلافها راجعا الى الحاسة التي هي بعض الجملة فاما قولهم بانه كان يجب ان يوصف العين بانها الرائية والاذن انها السامعة ولا يقال في الجملة بانها المدركة فلما وصفت الجملة بذلك دل انها حالة راجعة الى الجملة فهو قول باطل لانه ليس يجب فيما ينسب الى الجملة ان يرجع اليها ولا يختص الابعاض الا ترى انه يقال فلان افطس واحول واعمى واعور واصم واخرس وان كان ذلك كله راجع الى الابعاض فان الفطس راجع الى الانف والحول والعمى يرجع الى العين والصمم يرجع الى الاذن والخرس الى اللسان وخص ذلك بهذه الابعاض ويعلم ضرورة ان جريان اسم الرائي والسامع والشام كجريان هذه الاسماء في انها مختصة بالابعاض وانما جاز ان يضاف ذلك كله الى الجملة لان هذه الحواس التي هي العين والاذن وغيرهما مضافة الى الانسان فانها عين الانسان واذنه والانسان هو الجملة لا الابعاض فلهذا جاز ان يضاف الى الجملة كما يجوز عند اهل اللغة اضافتها الى هذه الحواس فيقال سمعت اذنه ورات عينه وشمت انفه وغير ذلك فلا معنى لما ذكروه من ذلك والله الهادي واما الموضع الرابع وهو ان الادراك المعقول للمدركات امر زائد في الشاهد على كونه حيا وعالما لا يجوز على الله تعالى فالذي يدل على ذلك ان الرؤية للمرئيات والسمع للمسموعات وكذلك ادراك الطعوم والمشمومات والالام واللذات لا يعقل من دون الحواس المعلومة في الشاهد ولا يتقرر في العقل من دونها ولو طالبنا انفسنا على ان نعقل هذه

الادراكات من دون الحواس ما فوقت على ذلك ولا ساعد الذهن اليه وكل ما لا يعقل لا يجوز اثباته
ولا نصب الدلالة عليه وايضا فانا قد بينا انها تعلقات هذه الحواس وهذه الحواس مستحيلة عليه تعالى
فلا يجوز عليه توابعها وايضا فلو ثبت انها حالة في الشاهد فان كل عاقل يعلم ان صحة الحاسة لا بد
من اعتبارها في ثبوتها فاقل احوالها ان يكون شرطا في ثبوتها وهذا الشرط مستحيل على الله تعالى فلا
يجوز عليه المشروط الا ترى انه لما استحال عليه الزيادة والنقصان وهو شرط كونه مشتهيا ونافرا
في الشاهد استحال عليه الشهوة والنفار وايضا فان اثباتها للقديم تعالى اثبات لما لا يعلم ضرورة
ولا بدلالة وكل ما هذه حاله فاثباته لا يجوز يبين ذلك ويوضحه ان المخالف انما يتوصل اليها في
الغائب بالقياس على الشاهد وقد ثبت ان الغائب والشاهد يفترقان في علة كونه مدركا فانه لا يخلو
ان يجعل من جملة العلة في كونه مدركا في الشاهد الحاسة وصحتها وزوال الآفات وارتفاع الموانع ام لا
فان لم يجعل ذلك من جملة العلة التي لاجلها يدرك المدركات في الشاهد لم يصح ما نقوله لان من لم يكن
كذلك لا يصح ادراكه في الشاهد للمدركات وان جعل ذلك من جملة العلة التي بها ينقل الحكم
الذي هو الادراك الى الغائب لم يصح لان هذه العلة لا تثبت في القديم تعالى فان لا تحصل معلولها القياسي
بزعم المخالف وبذلك يتبين بعد ما يذكرونه في ذلك وايضا فلو كان له تعالى صفة بكونه مدركا
كما يزعمه المخالف لما كان المقتضي لها الا كونه تعالى حيا كما يذهبون اليه ولو كان كذلك لوجب في
كوننا احياء ان يقتضي كوننا مدركين من دون مزيد شرط زائد على ذلك من حاسة وغيرها لان كون الحي حيا
لا يختلف عندهم شاهدا او غائبا وقد ثبت ان كون الحي حيا في الشاهد لا يكفي في ثبوت كونه مدركا للمدركات
من دون الحواس وصحتها وغير ذلك من الشروط فيجب ان لا يكون كونه حيا كافيا في اقتضاء هذه الصفة
في الغائب من دون هذه الشروط والاعتماد على كونه مقتضيا في الشاهد بهذا الشرط بالنقض والابطال
وقد ثبت استحالة هذا الشرط عليه تعالى وهو شرط الاقتضاء لكونه مدركا فيجب ان يستحيل المقتضي وهو
كونه مدركا فان عندهم استحالة شرط الاقتضاء توجب استحالة المقتضي والله الهادي قسم الموضع الرابع

وأما الموضع الخامس وهو أنه يجوز وصفه تعالى بأنه سميع بصير ويسمع ويرى فالذي يدل على ذلك الكتاب
والسنة والاجماع أما الكتاب فقوله تعالى في آي كثير وهو السميع البصير فسمّى نفسه بذلك وقوله إنني معكما
أسمع وأرى وقوله لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار فوصف نفسه بذلك ووجه الاحتجاج بذلك
أن الله تعالى سمّى نفسه بذلك وليس ذلك إلا لأن نصفه بذلك لأنه أمرنا بأن ندعوه بالأسماء الحسنى كما قال فلله
الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه فلو كان هذا إلحاداً في أسمائه ما سمّى نفسه بذلك
وأما السنة والإجماع فذلك ظاهر فثبت الموضع الخامس وأما الموضع السادس وهو أن ذلك
راجع إلى كونه عالماً فالذي يدل عليه أنا قد بينا أنه لا يصح أن يكون مدركاً على حسب ما في الشاهد فلا يخلو أن
يكون تعالى أطلق ذلك على نفسه حقيقة أو مجازاً أو لا حقيقة ولا مجازاً ولا يجوز أن يطلقه على وجه الحقيقة
لأن السميع البصير والسامع المبصر حقيقة معناهما واحد في اللغة العربية وهو في تعلق حاسة البصر والسمع
بالمدرك بهما بدليل أنه لا يجوز إثبات بعض ذلك مع نفي البعض الآخر فلا يجوز أن يقال هو سميع بصير سامع مبصر
وليس يرى ولا يسمع وعلى العكس من ذلك ولما لا يجوز ذلك لا يجوز أن يقال هو سميع بصير وليس بسامع مبصر
ولا أن يقال ليس هو سميع بصير وهو سامع مبصر بل يعدّ ذلك مناقضة وأيضاً فإنه لا يسبق إلى الأفهام
من ذلك إلا من يبصر بالعين ويسمع بالأذن عند أهل اللغة العربية فإنهم ما وضعوا ذلك على الأحوال التي يدعيها
المخالف ولا هم يعرفون الأحوال لأن ذلك إنما يعلم بأدلة دقيقة عند المخالف والوضع للألفاظ فرع على
إثبات المعاني التي وضع عليها ذلك اللفظ فبطل أن يكون المراد بذلك الحقيقة ولا يجوز أن يكون المراد بذلك
ما ليس بحقيقة ولا مجاز لأنه تعالى خاطب بلغة العرب وهم لا يخاطبون إلا بهما أصلاً فلم يبق إلا أنه سمّى نفسه
بذلك على وجه التوسع والمجاز وقد ثبت أن أهل اللغة يطلقون السميع البصير على العارف بالحقائق والمدرك
بعلمه للدقائق ولهذا أطلقوه على الأعمى إذا كان عالماً خبيراً فيقولون هو سميع بصير وإن كان به
الآفات يريدون أنه بصير القلب وإن كان أعمى العين مبالغة في علمه ولو لم يدل على أن ذلك مجاز
إلا ما ثبت من أنه لا يجوز أن يكون حقيقة ولا مخاطبة بما ليس بمجاز ولا حقيقة لكان كافياً والله الهادي

واما الموضع السابع وهو في بيان شبه المخالفين والجواب عنها فاحتج المخالف على انه تعالى مدرك بان الواحد منا مدرك للمدركات وانما كان كذلك لكونه لا آفة به والمدركات موجودة والموانع مرتفعة وقد شاركه القديم تعالى في هذه العلة فيجب ان يشاركه في انه مدرك والجواب عن ذلك ما بينا من انهم لا بد ان يعتبروا في العلة في الشاهد صحة الحاسة وذلك لا يجوز عليه تعالى فلا يكون لهم طريق الى كونه مدركا وان اعتبروا فيه بعض العلة وهو كونه حيا فقط كان نقلا للحكم الى الفرع بغير علة الاصل وهذا لا يورث ظنا ولا علما فبطل ما يذكرونه في ذلك واحتج المخالف على انه تعالى سميع بصير بمعنى انه حي لا آفة به ان اهل اللغة يصفون من كان حيا لا آفة به انه سميع بصير وان لم يكن عالما كالساهي والنائم ولا يصفون الاعمى الاصم بانه سميع بصير لمكان به آفة والجواب عن ذلك ان الساهي انما وصفه بذلك حقيقة لانه يدرك بحاسة سمعه وبصره والنائم يدرك ايضا كثيرا من المدركات على جهة الحقيقة لا لانه حي لا آفة به بل لصحة حاسته وكان من سماه اهل اللغة سميعا بصيرا من دون صحة الحاسة فعلى وجه التجوز اذا كان عالما بحرزا وان زال علمه في الحال بالنوم وما اشبهه وهكذا وصفهم الاعمى الاصم بذلك فانه على وجه التجوز لما بيناه فبما قلناه والله الهادي فهذا هو الكلام في هذا الباب بحمد الله ومنه

باب في كيفية ثبوت كونه تعالى قادرا وعالما وحيا

الكلام منه يقع في ثلثة مواضع احدها في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف والثالث في بيان شبه المخالف والجواب عنها اما الموضع الاول وهو في حكاية المذهب وذكر الخلاف فاعلم ان الكلام في كيفية ثبوتها فرع على اثبات الاحوال على الجملة وقد اختلف الناس في اثبات الاحوال فذهبت فرقة الى اثبات الاحوال شاهدا وغايبا وهذا هو قول الشيخ ابي هاشم واتباعه منهم قاضي القضاة وابو عبد الله البصري وابو رشيد وغيرهم من البصريين من المعتزلة وهو قول بعض الزيدية قالوا فالاحوال منها ما يثبت في الشاهد ومنها ما يثبت في الغايب فاما ما يثبت في الشاهد فعلى ضربين منها ما يثبت في الجوهر ومنها ما يثبت في العرض فاما ما يثبت في الجوهر فهي اربع حالات الصفة الذاتية وهي كونه جوهرا والصفة المقتضاة وهي كونه متحيزا

والصفة التي بالفاعل وهي كونه موجوداً والصفة المعنوية وهي على ضربين منها ما يرجع الى الآحاد
نحو كونه متحركاً وساكناً وكائناً على الاطلاق ومنها ما يرجع الى الجملة نحو كون الجملة قادرة وعالمة وحية
ناظرة طالبة مريدة كارهة مشتهية نافرة الى غير ذلك من الصفات المعنوية الراجعة الى الجملة واما
ما يرجع الى العرض فثلثة احوال الصفة الذاتية نحو كونه سواداً والصفة المقتضاة نحو كونه هيئة للمحل
والصفة التي بالفاعل نحو كونه موجوداً واما ما يثبت للغائب فمثل الصفة الذاتية وهي الصفة الاخص التي
ليست الا لله تعالى وبها خالف جميع المحدثات والصفات المقتضاة وهي كونه تعالى موجوداً حياً قادراً عالماً فانها
مقتضاة عن الصفة الاخص وكونه تعالى مدركاً مقتضى عن كونه حياً اذا تكاملت الشرائط من وجود المدركات
وغيرها والصفة المعنوية وهي كونه تعالى مريداً او كارهاً فان ذلك يثبت لمعنيين وهما الارادة والكراهة
بهما وكذا اثبتوا كونه تعالى قادراً او عالماً وحياً احوالاً زائدة على ذاته تعالى مقتضاة عن صفته الاخص وصححوا ثبوت
الاحوال شاهداً او غائباً وفرقة اخرى ذهبوا الى نفي الاحوال على الاطلاق وهم الشيخ ابو علي الجبائي والشيخ ابو القسم
البلخي والشيخ ابو بكر بن الاخشاد وجميع الشيوخ البغداديين قالوا فلا حالة له تعالى بكونه قادراً او عالماً وحياً
ومدركاً ولا امر زائد على ذاته بذلك وانما المرجع بكونه قادراً الى ذات لها مقدور والمرجع بكونه عالماً
الى ذات لها معلوم والمرجع عندهم والله اعلم بكونه حياً الى انه ذات لا تستحيل ان تقدر وتعلم وحكي
عن الشيخ ابي الهذيل انه قال ان علم الله هو الله وهكذا عن الهادي يحيى بن الحسين عليه السلم وولديه المرتضى والناصر
وانما يريدون بذلك نفي الاحوال الزايدة على ذاته تعالى وان ذاته كافية في ذلك وهذا القول هو الصحيح عندنا
وان كنا نثبت في الشاهد الاحوال المختصة بالجوهر ونجعلها بالفاعل وهي الاعراض عندنا نحو كونه متحركاً
وساكناً ومجتمعاً وكائناً على الجملة ونحو كونه اسود وابيض واحمر وغير ذلك من الالوان وذهبت فرقة
الى نفي الاحوال عن الله تعالى وجعلوها احكاماً قالوا فكونه قادراً هو تمكنه من الفعل وهو التعلق بين الذات
القادرة والمقدور وكونه عالماً هو تبينه للمعلوم وكونه حياً هو صحة ان يقدر ويعلم ونفوا الصفة
الذاتية والمقتضاة والمعنوية شاهداً وغائباً وقالوا ان الحركات والسكنات صفات بالفاعل وكون

اخذنا

احدنا قادرا وعالما وحيا مدركا احكام ثابتة لنا وهو مذهب الشيخ ابي الحسين البصري ومحمود بن الملاحمي الا
ان ابا الحسين جعل كونه عالما حالا للعلم الحي في الشاهد ولذات الباري تعالى في الغائب ولم يثبت حالا سواها
وذهب قوم الى ان معنى كونه قادرا انه ليس بعاجز ومعنى كونه عالما انه ليس بجاهل ومعنى كونه حيا انه ليس
بميت ويروى عن برغوث ه وذهب الكلابية والاشعرية والكرامية وغيرهم من الصفاتية الى انه قادر عالم حي لمعان هي
القدرة والعلم والحياة ولذلك قالوا في السمع والبصر والادراك والارادة والكراهة فانها عندهم من قبيل
المعاني ثم اختلفوا فقال سليمان بن جرير بان هذه المعاني لا توصف بوجود ولا عدم ولا حدوث ولا قدم ولعله
عنى بذلك ما تثبته اصحابنا اصحاب ابي هاشم من الاحوال فانهم يقولون لا توصف بذلك وقال ابن كلاب
توصف بالوجود ولا توصف بالحدوث والقدم واجمع ابن كلاب والاشعري ان هذه المعاني ليست هي الله ولا
غيره والقدرة ليست هي العلم ولا غيره ولا بعض ذلك ولا كله وقالت الكرامية بان هذه المعاني قديمة
وبعضهم يمتنع من هذه العبارة ه وذهب هشام بن الحكم الى انه عالم بعلم محدث فهذا الموضع الاول ه واما
الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف فاذا اردنا ذلك تكلمنا
في موضعين احدهما في نفي الاحوال عنه تعالى كما ذهب اليه مشائخنا والثاني في انه تعالى قادر عالم حي لا لمؤثر
اثر في ذلك اما الموضع الاول وهو في نفي الاحوال عنه تعالى فالذي يدل على ذلك وجوه ع
منها انها لا تعلم ضرورة ولا يصح ان يكون اليها طريق وكل ما هذه حاله فاثباته لا يجوز وهذه
الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول فالذي يدل عليه اما انها لا تعلم ضرورة فلانها لو كانت
ضرورية لكان العلم بذاته تعالى ضروريا لان العلم بالصفة يتبع العلم بالذات فاذا كانت الذات استدلالية
فاولى واحرى ان يكون العلم بالصفة التابعة لها استدلاليا وقد ثبت ان العلم بذاته استدلالي لا ضروري
فكذلك العلم بصفاته لو كان له صفات زائدة على ذاته كما ذهب اليه المخالف وايضا فلو كان العلم بها ضروريا لوجب اشتراك
العقلاء فيه ومعلوم خلاف ذلك ه وايضا فلو كان العلم بها ضروريا لعرفها العامة كما عرفها
العلماء ومعلوم انهم لا يعرفون هذه الاحوال الزائدة على الذات ولا يعقلونها ولا يجوز ان يكون

معلومه بدلاله لانه لو كان عليها دليل لما كان الا الفعل اما بنفسه واما بواسطه واما بوسايط والفعل
لا يدل بنفسه ولا بواسطه ولا بوسايط على شي من هذه الاحوال لذي العزه والجلال وهذه الدلاله مبنيه على
اصلين اما الاصل الاول فالذي يدل عليه انها لو كانت احوالا لذاته تعالى لكان العلم بها تابعا للعلم بذاته فان
العلم بالصفه يتبع العلم بالذات اذ لو لم يكن العلم بها تابعا للعلم بذاته تعالى لعاد على كونها حالة لها وصفه بالنقض
والابطال ولخرجت عن كونها احوالا الى كونها ذواتا قايمه بنفسها وذلك محال واذا كان العلم بها تابعا
للعلم بذاته تعالى وجب ان لا يكون الدليل عليها الا ما يدل على ذاته اما مجرده او بواسطه ولو كان الدليل عليها
سوى ذلك لجاز ان يحصل العلم بها بذلك الدليل من دون العلم بذاته وذلك محال وهذا هو الذي لاجله قال
مشايخنا ان الدليل على صفات الذات يجب ان يكون هو الدليل على تلك الذات اما مجرده واما بزياده وانه لا
بد من اعتبارها في الدلاله على صفات تلك الذات على كل حال فثبت الاصل الاول ه واما الاصل الثاني وهو ان
الفعل بمجرده وبواسطه وبوسايط لا يدل على شي من ذلك فالذي يدل على ذلك ان الفعل بمجرده يدل على كونه
قادرا او بواسطه الاحكام يدل على انه عالم ويدل ذلك كله على انه حي ولا يدل على ان كونه قادرا او عالما وحيا
احوال زايده على ذاته يبين ذلك ويوضحه ان وقوع افعاله وهو العالم منه تعالى لا يدل على انه تعالى قادر بمجرده
وانما يدل بواسطه الدلاله على ان المؤثر فيه لا يجوز ان يكون موجبا كما قدمنا فاذا علمنا ذلك علمنا انه مؤثر
على سبيل الصحه والاختيار وهو معنى قولنا انه قادر كما كان تعالى موجودا قبل التاثير منه في العالم وذاته
المؤثره في الفعل لم يختص حاله التاثير بامر زايد على ما كانت عليه قبل التاثير وهذا هو المعقول من القادر
ولذلك كان صحه الاحكام منه معناها انه لم يجب منه الاحكام فيما لم يزل ويكون موجبا وانما جاز منه وقوعه
في المستقبل وذاته حاله الاحكام لم يختص بامر زايد على ما كانت عليه قبل الاحكام وليس في ذلك ما يدل على اثبات
حاله له تعالى بذلك ومفارقته تعالى للعباد في صحه وجود العالم منه وصحه احكامه لا يدل على انه لا بد
من مؤثر في هذه الصحه لوجهين احدهما انه لا يجب في كل امر من الامور ان يحتاج الى مؤثر وانما يجب

ذلك فيما

ذلك فيما حصل بعد ان لم يكن وصحة ايجاده للفعل والاحكام لم يحصل بعد ان لم يكن بل هو عند المخالف ثابت فيما
يزل فلا يحتاج الى مؤثر من ذات او صفة ولا غير ذلك الوجه الثاني ان هذه الصحة لا يجوز ان يكون
هي تمكنه من الفعل لان تمكن الذات من الفعل هي كونها قادرة بدليل انه لا يجوز اثبات احدهما مع نفي الاخر
فلا يجوز ان يقال هو متمكن من الفعل غير قادر عليه ولا ان يقال هو قادر عليه غير متمكن منه فدل على ان
معناهما في اللغة واحد فلو كانت الصحة هي كونه قادرا لكنا قد استدللنا على كونه قادرا بنفسه
وذلك لا يجوز وانما صحة ايجاد الفعل التي يدل على كونه قادرا وصحة الاحكام انما هو تجويز العقل حصول
الفعل منه مجردا او محكما قبل ايجاده لما دلت الدلالة على انه مختار غير موجب فان كل مؤثر على سبيل الصحة
والاختيار تجوز العقل وجود افعاله منه قبل وجودها ولا شك ان من جوز العقل وجود الافعال منه لا بد ان
يفارق من لا يجوز العقل ذلك فيه بمفارقة ولا يجب ان يكون تلك المفارقة مؤثرة في جواز العقل فان تجويز
ذلك ثابت في العقل لا لمؤثر ولا ذلك التجويز صفة لمن حصل منه الفعل ولا حكم له فان التجويز هو حكم العقل
الحاصل في العاقل لا في من حصل منه الفعل وهو القديم تعالى واهل اللغة يسمون من جوز العقل حصول
الفعل منه قبل حصوله قادرا ولهذا فان اهل اللغة يفرقون بين من يجوزون وقوع الافعال منه
ومن يستحيل في عقولهم وقوعها منه ويسمونه قادرا وهكذا الكلام فيمن يجوزون وقوع الكتابة المحكمة
منه فانهم يسمونه عالما دون من يحيلون بعقولهم وقوع الافعال المحكمة منه فثبت الاصل الاول ﻫ واما
الاصل الثاني وهو ان اثبات ما لا طريق اليه لا يجوز فسيأتي بيانه ان شاء الله تعالى وبذلك يثبت ان كونه
تعالى قادرا او عالما او حيا ليست باحوال وانما هي اسامي لغوية متناولة لذاته تعالى وانما اختلفت لان
كونه قادرا اسم لذاته التي يجوز العقل وقوع الفعل منها قبل وقوعه وكونه عالما اسم لذاته التي يجوز العقل
وقوع الفعل المحكم منها قبل وقوعه وانما جوز العقل ذلك بعد الدلالة على انها ليست بموجبة للعالم بل مختارة
والعقل يجوز ذلك في كل مختار وكونه حيا اسم واقع على ذاته التي يجوز العقل فيها انها قادرة وعالمة

واحاله في غيرها من الجمادات والاعراض فهذا هو الوجه الاول   الوجه الثاني من الدلالة على نفي
الاحوال ان الاحوال له تعالى لا تخلو ان تكون هي ذاته تعالى او غيرها او لا ذاته ولا غيرها وهذا الثاني محال
لا يدخل في العقل لان القسمة فيها دائرة بين نفي واثبات من حيث انها لا تخلو ان تكون ذاته ام لا فان كانت ذاته
فهو قولنا وان لم تكن ذاته فهي غيرها   وان كانت غيرها فلا تخلو ان تكون معلومة ومدلولا عليها او لا فان
لم تكن كذلك فاثباتها لا يجوز لان اثبات ما لا يعلم ولا دليل عليه محال   وان كانت معلومة ومدلولا عليها
فلا تخلو ان تكون موجودة او معدومة او لا موجودة ولا معدومة   وهذا الثاني محال غير داخل في تجويز العقل فان
كل امر لا يعقل ان يكون غير موجود ولا معدوم   وان كانت معدومة فهي منتفية عن القديم تعالى وهو قولنا وان
كانت موجودة فلا تخلو ان تكون محدثة او قديمة او لا محدثة ولا قديمة وهذا الثاني محال لان كل عاقل يعلم
ان الموجود لا يخلو منهما   ولا يجوز ان تكون قديمة لما بينّه من الكلام على الاشعرية   ولا يجوز ايضا ان تكون محدثة
لانه يقتضي تجدد كونه قادرا عالما حيا وان لا يكون كذلك لم يزل وذلك محال وسنبين انه لا يجوز
ثبوت القدرة والعلم والحياة محدثة   الوجه الثالث ان ذاته تعالى لو احتاج في صحة الفعل
منها واحكامه الى احوال بها تفارق من لم يصح منه الفعل لوجب ان يحتاج في مفارقتها لمن اختص بحسن هذه
الاحوال وقبلها الى احوال اخرى ثم يلزم في مفارقتها لغيرها في ثبوت تلك الاحوال ان يحتاج الى احوال
اخرى حتى يتسلسل الامر في ذلك بما لا يتناهى وذلك محال وبهذا بطل ما اثبتوه من الصفة الاخص فانها
قد شاركت سائر الصفات الذاتية في انها صفة ذاتية وفارقتها في انها صفة اخص بالله دون سواها
فلا بد ان يكون ما افترقت فيه امرا زائدا على ما اشتركت فيه وان تحتاج في مفارقتها لها الى صفة اخرى
اخص فيؤدي الى ما لا يتناهى وذلك محال   وهكذا فان صفاته تعالى من كونه قادرا او عالما وحيا قد
شاركت صفات العباد جنسا وقبيلا وفارقتها في وجوبها وفي سائر ما يؤثر منها في الاجسام فلا بد من
مفارقة لاجلها صح لها ووجب ما استحال على صفات العباد وامتنع فتلك المفارقة احوال لهذه الاحوال
على مثل طريقتهم فيؤدي الى اثبات ما لا يتناهى وذلك محال   الوجه الرابع مما استدل به

الشيخ

الشيخ محمود بن الملاحمي على ابطالها وهو ان اثباتها اثبات ما لا يعقل واثبات ما لا يعقل لا يجوز وهذه
الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول فالذي يدل عليه ان المعقول من الحالة هو ان يختص بالذات والا
لم يكن بان يكون حالة لها اولى من ان يكون حالة لغيرها وذلك محال واذا وجب اختصاصها به تعالى
فلا يخلو ان يختص به بطريقة المجاورة او الحلول او انها اختصاص ذاته ببعض الجهات دون بعض او انها مدركة
عليها وكلها لا يجوز عليه تعالى وما عداها لا يعقل واما الاصل الثاني وهو ان اثبات ما لا يعقل
لا يجوز فالذي يدل على ذلك انه يؤدي الى فتح باب الجهالات ويقضي بانه يجوز ان يكون انه تعالى جسم وعرض
ومتضاد ومماثل وليس ذلك على ما عقلنا فكما انه لا يجوز اثباته تعالى كذلك هذه الاحوال ه
الوجه الخامس انه لو كان له تعالى احوال يكون بها قادرا عالما حيا او يصفه له ذاتية زايدة على ذاته
تعالى لوجب ان يكون اغيارا له تعالى وذلك لا يجوز وهذه الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول
وهو انه لو ثبت له احوال زايدة على ذاته لوجب ان يكون اغيارا له فالذي يدل على ذلك وجهان احدهما
انها لو لم يكن اغيارا له تعالى لكانت هي ذاته ولما كانت زايدة عليها فان العقل يقضي بضرورته ان كل
امرين لا يكون هو الامر الاخر فلا بد ان يكون غيره ولولا العلم بذلك لانتفا العلم بالبداية ولبطلت المعرفة
بين الواحد والاثنين وذلك محال وقول المخالف بان الغيرية لا يكون في الاحوال والصفات
وانما يكون في الذوات تحكم بغير دلالة وابطال لبداية العقول فانا نعلم تعدد الصفات كتعدد
الذوات وتعددها هو غيريتها ولولا ذلك لما وقعت التفرقة بين فعل الضعيف والقوي اذا حمل احدهما
من الحركات الى جهة بعينه اكثر مما حمل احدهما من الحركات الى جهة بعينه فانا قد بينا ان الحركات
احوال ولو كان كونه قادرا وعالما ليسا بغيرين لم يقع التفرقة بينهما وهكذا في ساير الصفات
ولو كانت الاحوال لا تتغاير لبطل التمانع بين القادرين لانه اذا لم يكن احدهما يحدث من الصفات
غير ما يحدثه الاخر مما يمانعه به لم يصح ان يمانعه اصلا ولكان يجب ان يبطل التضاد بين المتضادات
لان التضاد يتفرع على التغاير ولبطل الاختلاف بين الحركات والتماثل وكل ذلك محال ه

وايضا فالذوات انما يعقل التغاير بينها لانه يعقل التعدد فيها حيث وجدت التفرقة بين الذات الواحدة
والذاتين وقد ثبت انه يعقل التعدد بين الصفات والتفرقة بين الصفة الواحدة والصفتين فثبت انه يدخلها
الغيرية الوجه الثاني ان الغيرين هما كل امرين ليس احدهما هو الاخر ولا جملة يدخل تحتها الاخر وقولنا
ولا جملة يدخل تحتها الاخر لما ثبت ان يد الانسان لا تكون غير الله والواحد من العشرة لا يكون غيرا لها لما
كان ذلك كله جملة يدخل تحتها الاخر مالدار وغير ذلك من اسماء الجمل فالعشرة انما تكون غير العشرة اخرى
او لواحد فيما زاد من غيرها وقد ثبت ان الاحوال امور زايدة على الذات ليست هي الذات ولا احدها
هو الاخر فوجب ان يكون غيرا للذات وان يكون متغايرة في انفسها فثبت الاصل واما الاصل الثاني وهو
ان ذلك لا يجوز فالذي يدل على ذلك انها لو كانت اغيارا لله تعالى ومتغايرة في انفسها لم تخل ان يكون ثابتة
له في الازل او لا تكون ثابتة في الازل ولا يجوز ان تكون ثابتة له في الازل مع كونها اغيارا لله تعالى
ومتغايرة في انفسها لانها لو كانت كذلك لوجب ان تكون موجودة في الازل وذلك لا يجوز وهذه الدلالة
مبنية على اصلين اما الاصل الاول وهو انها لو كانت اغيارا في الازل لوجب ان تكون موجودة فيما لم يزل
فالذي يدل عليه ان ما ليس بموجود يستحيل في العقل ان يكون مغايرا ومتغايرا لانه يستحيل ان يكون متعددا
وما استحال تعدده استحال مغايرته وايضا فلسنا نعني بالوجود لم يزل الا ثبوت الامر فيما لم يزل
لان الوجود ليس بامر زايد على الموجود كما تقدم وقولهم بانها لا توصف بالوجود ولا بالعدم لا يصح
لان ذلك حكم لا دليل عليه لان الصفات يعقل وصفها كالموصوفات الا ترى ان الموصوفات انما وصفت
لانها معلومة ومخبر عنها ومستدل عليها ومتميزة عن سواها وعن الذوات المختصة بها والصفات
بهذه المثابة فانها معلومة ومخبر عنها ومستدل عليها وتتميز كل صفة عن سواها وعن الذوات المختصة بها
فكيف لا يجوز مع ذلك وصفها وايضا فهذا منهم مغالطة والقايل بذلك مناقض لانهم قد وصفوا
الاحوال بانها صفات واحوال وانها واجبة ومقتضاة بعضها وبعضها ذاتية ووصفوا الصفة الذاتية
بانها مقتضية للصفات المقتضاة ومؤثرة في ذلك ومشروطة تاثيرها بالشرط وانها مقتضية للمماثلة

والمخالفة

والمخالفة فالقول بعد ذلك بأنها لا توصف نقض لأول الكلام أو قضاء بما يستحيل من الجمع بين النفي
والإثبات وهو أنها توصف ولا توصف بيّن ذلك ويوضحه أنا نقول لهم ما تريدون بقولكم لا توصف
أتعنون بذلك لا تسمى الأحوال بأسامي تميزها عن سواها وتميز بعضها عن بعض وذلك محال لما تقدم من أنهم
قد وصفوها وسموها بما ذكرنا وبما ثبت من أن أهل اللغة يصفون الصفات ويقولون بأن علم زيد
غزير وشجاعته ظاهرة وقدرته عظيمة ويصفونها بالوجود والتقدم والتأخر أو تعنون بذلك أنها
لا تثبت للأحوال أمرًا إذا كانوا قد نقضوا قولهم بأن بعضها ذاتي وبعضها مقتضى وبعضها معنوي
وبعضها بالفاعل وبعضها جائز وبعضها واجب ﴿ح﴾ وقيل لهم فهل أفدتم بقولكم واجبة وجائزة
أمرًا زائدًا على ما قدمتموه بقولكم صفة أم لا فإن لم يفيدوا أمرًا زائدًا لم يكن فرق بين الصفات الواجبة
والجائزة وهكذا في الذاتية والمقتضاة وسائر ما وصفوا به الصفات وإن قالوا أفدنا أمرًا زائدًا
على ذلك ثبت أنهم قد وصفوا الصفة لفظًا ومعنى وجاز أن يوصف الأحوال بأنها موجودة في الأزل
وأيضًا فإن المخالف إن كان يقول بأن المعدوم نفي لزمه إذا أنكر الأحوال معدومة عنه تعالى أن تكون
موجودة لأنه لا واسطة بين النفي والإثبات وإن قال بأن المعدوم إثبات فقد بينا بطلان ذلك
وأوضحنا أن وجود الشيء ذاته فوجود الصفة ثبوتها للذات فلا يصح القول بأن الصفات لا تكون موجودة فثبت
بذلك الأصل الأول وأما الأصل الثاني وهو أنها لا يجوز أن تكون موجودة في الأزل فالذي يدل عليه
أن الأحوال لو كانت موجودة في الأزل لوجب أن تكون قديمة ولا يجوز أن تكون قديمة وهذه الدلالة مبنية
على أصلين أما الأصل الأول فالذي يدل عليه أن القديم هو الموجود لم يزل ﴿ح﴾ وأما الأصل الثاني وهو أنها
لا يجوز أن تكون قديمة فالذي يدل على ذلك أنها لو كانت قديمة لوجب أن تكون أمثالًا لله تعالى ومماثلة في
أنفسها وذلك لا يجوز وهذه الدلالة مبنية على أصلين أما الأصل الأول فالذي يدل عليه وجهان
أحدهما أن قدم القديم هو مجرد ذاته والاشتراك في مجرد الذات هو التماثل وهذه الدلالة مبنية
على أصلين أما الأصل الأول وهو أن قدم القديم هو مجرد ذاته فالذي يدل على ذلك أن قدمه هو وجوده
الأزلي فإن القديم هو الموجود فيما لم يزل ﴿ح﴾ والوجود هو مجرد نفس الموجود لما تقدم بيانه فلو كان

له تعالى احوال ثابتة فيما لم يزل خرجت عن كونها احوالا الى كونها ذوات لمساواتها له في مجرد ذاته وهو
وجوده الازلي. واما الاصل الثاني وهو ان الاشتراك في مجرد الذات هو التماثل بين المشتركين فالذي يدل على
ذلك انا متى علمنا ذاتين مشتركين في انهما جوهران علمنا تماثلهما وان فقد كل امر يشار اليه في ذلك
ومتى لم نعلم اشتراكهما في مجرد الذات وهو انهما جوهران لم نعلم تماثلهما فلولا ان احدهما هو الاخر لما صح
فيه هذه القضية ولجاز ان ينفصل احدهما عن الاخر. يبين ذلك ويوضحه انه لا يجوز ان يثبت احدهما مع نفي
الاخر ولا يجوز ان يقال اشتركا الذاتان في مجردهما وهما مثلان لا ولا ان يقال انهما مثلان وما اشتركا في مجردهما
وان كان يجوز ان يقال اشتركا في صفة كذا وهما مثلان لا يعني في ذاتيهما وان كانا قد يتماثلان فيما اشتركا فيه
فان كل امرين يجب ان يكونا متماثلين فيما اشتركا فيه. وقد بينا انهما اشتركا في القدم والقدم هو مجرد
ذات القديم فيجب ان يشتركا في ذلك. وبينا ان اشتراكهما في مجرد الذات هو تماثلهما فثبت انه كان يجب ان
تكون امثالا له تعالى. الوجه الثاني ان هذه الاحوال اذا كانت قديمة وهو تعالى قديم لم يكن بان تكون
احوالا له اولى من ان يكون احوالا لها لكون الكل ثابتا فيما لم يزل وفقد المخصص لها بذلك دونه تعالى فاما
ان يكون حالا لها وهي حالة له وذلك محال. واما ان يكون احوالا له من دون مخصص وذلك لا يجوز. واما
ان لا يكون احوالا له ولا هو حالا لها فلا تخلو اما ان يبطل ثبوتها مع ذلك وهو الذي نقول او يكون ثابتة فيما
لم يزل غير احوال له بل قائمة بانفسها وغير محتاجة الى الله تعالى فتكون امثالا له لمساواتها له في مجرد الذات
وهو الوجود الازلي وفي الاستقلال بانفسها فثبت الاصل الاول وهو انه كان يجب ان تكون امثالا له.
واما الاصل الثاني وهو ان ذلك لا يجوز فالذي يدل عليه وجوه. منها انا نبين ان شاء الله تعالى انه لا مثل
له. ومنها انه لم يكن بان يكون هو الاله المؤثر في الفعل لاختصاصه بها او بعضها اولى من ان تكون هي
التي لها التأثير في الفعل لاختصاصها به لان كلها ثابتة على حد واحد ولا مزية لبعضها على بعض في ذلك
ومنها انه كان يجب ان يكتفي بالواحد منها عما زاد على ذلك لكونها متماثلة وذلك عندهم محال
ومنها انه كان يجب ان يكون مختصة باحوال اخر من كونها قادرة عالمة حية كما الزموا

الأشعرية وذلك محال فبطل أن يكون له تعالى أحوال ثابتة فيما لم يزل ولا يجوز أن يكون له أحوال غير ثابتة
فيما لم يزل من كونه قادرًا وعالمًا وحيًا ثم يثبت له في المستقبل سواء قيل يكون أغيارًا له تعالى أو غير أغيار
له لأنه كان يجب أن تحتاج في ثبوتها إلى مؤثر لأجله حصلت بعد أن لم تكن ثابتة قبل وذلك المؤثر
لا يخلو أن يكون فاعلًا أو علة ولا يجوز أن يكون فاعلًا لأنه لا يخلو أن يكون هو الله تعالى أو غيره ولا يجوز أن
يكون هو الله تعالى لأنه كان قبل ثبوتها له غير قادر ولا عالم ولا حي ومن هذه حاله لا يصح منه التأثير
على سبيل الصحة والاختيار في صفة ولا ذات ولا يجوز أن يكون غيره لأن ذلك الغير إن لم يكن مختصًا بكونه
قادرًا عالمًا حيًا لم يقع منه التأثير في ذلك لما تقدم وإن اختص بذلك فلا يخلو أن يكون كونه قادرًا عالمًا
حيًا راجعًا إلى ذاته أو زائدًا عليها فإن كان زائدًا عليها كان الكلام فيه كالكلام في الباري تعالى
حتى يتصل بما لا يتناهى أو يبطل جميع ما هو مقدر مفروض ولا يبقى إلا الإله القديم تعالى ذاته كافية في ذلك
من دون مزيد حال يكون عليها ولا يجوز أن يكون المؤثر في ذلك علة لأنها إن كانت معدومة لم تختص به دون
سائر الذوات فكان يجب أن يكون كلها قادرة عالمة حية وذلك محال وإن كانت موجودة فلا
يخلو أن يكون قديمة أو محدثة ولا يجوز أن يكون قديمة لوجوه منها أنه لا قديم مع الله تعالى على ما تقدم
[ليثبت عليها فيما لم يزل حي]
ومنها أنه كان يجب ثبوت هذه الصفات له فيما لم يزل ونحن قدرناها غير ثابتة في الأزل
ومنها أنه لو كان له قدرة قديمة وعلم قديم وحياة قديمة سواء قيل بتجدد أحوال له بذلك أم لا
لم يكن بأن توجب له تعالى أولى من أن توجب لها ولا بأن تؤثر لأجلها في الأفعال أولى من أن تؤثر لأجله في
الفعل وكل ذلك محال ولا يجوز أن يكون علة محدثة لأنه كان يجب في محدثها أن يكون قادرًا عالمًا
حيًا سواء كان هو القديم تعالى أو غيره وقد بينا أن ذلك لا يجوز فثبت أنه يستحيل عليه الأحوال وبذلك
ثبت الموضع الأول وأما الموضع الثاني وهو أنه تعالى قادر عالم حي لا لمؤثر من فاعل ولا علة
ولا مقتضٍ لذلك ولا شرط فاعلم أن الدلالة في ذلك تختلف على حسب إثبات الأحوال ونفيها
أما من نفى الأحوال فدليله على ذلك أن ذلك كله راجع إلى ذاته تعالى وذاته تعالى لا يجوز أن يكون

ثابته لمؤثر لما ثبت من انه قديم فلا يحتاج الى مؤثر ولا ما يجري مجراه وامّا من يثبت الاحوال من
الدلالة ابتداء لاصحابنا فانهم يحتجون بانه لا يخلو ان يثبت له هذه الصفات لذاته او لغيره ولا يجوز ان يثبت له لغيره من فاعل ولا
علة لمثل ما قدمنا او لا فبقي انها انما تثبت لذاته وهذه دلالة من جعلها من قبيل الاحكام ثم اصحاب
ابي هاشم يقولون لا يجوز ان يثبت لمجرد ذاته تعالى لان الذوات مشتركة في ذلك وان لم يجب لها هذه الاحوال
فلا بد ان يثبت لاجل حال اختص بذاته تعالى وهي الصفة الاخص فثبت بذلك الموضع الثاني وبه يثبت
الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف وامّا الموضع الثالث
وهو في بيان حجة المخالفين والجواب عنها فاحتجوا باشياء **منها** قولهم ان هذه الاحوال لو كانت
راجعة الى الذات القديم لوجب فيمن علم الصانع تعالى ان يكون عالما بانه قادر عالم حي موجود وذلك محال
لوجوه احدها انه كان يجب ان يستغني عن الاستدلال والنظر بعد اثبات الصانع الحكيم وثانيها
انه كان يجب فيمن نفى ان يكون تلك الذات قادرة عالمة او حية او موجودة ان ينفي العلم بتلك الذات
وان ينفي العلم بجميع الصفات ومعلوم ان من انتفى عنه العلم بقدرة زيد وحياته لا ينتفي العلم بذاته
وثالثها انه كان يجب ان لا يكون العلم بذاته مخالفا للعلم بصفاته ومعلوم انها مختلفة لا ينوب
بعضها مناب الاخر ولا ينفيها الضد الواحد **والجواب** عن ذلك وبالله التوفيق انا نقول
من علم الصانع المختار فقد علم انه موجود حي عالم ولا يتراخى العلم بذلك عن العلم بالصانع المختار وذلك
احد ما يدل على انه لا زائد على ذاته عز وجل لانه لو كان هناك زائد على ذاته تعالى لجوّز العقل انفصال
الزائد عن المزيد او المزيد عن الزائد ولكانا غيرين ومعلوم خلاف ذلك فان الذي يدلنا على اثبات
ذات الصانع المختار هو وجود العالم على سبيل الجواز على حد لا يجوز حصوله عن العلل والموجبات ولا شك
ان جميع العالم محكم وحدوثه على ما هو عليه على كثرته مطابق لمصالح العباد ولو لم يعلم الناظر تقديرا
فان في تصويره وتقدير اعضائه وعصبه وعروقه وحواسه الظاهرة والباطنة والات الفعل والانفعال
بالاغذية وغير ذلك ما يكفيه في العلم في اول مرة عقيب العلم بانه حادث لا يؤثر فيه الموجبات

في العالم بأنه موجود غير معدوم وأنه حصل عن حي قادر عالم فإنه يستحيل في العقل أن يحصل إلا عمن يوصف
بأنه كذلك ويسمى بذلك ولا يجوز العقل أبدا أن يكون صانع العالم أو غيره فاعل مختار وهو غير موجود
ولا حي ولا قادر ولا عالم ولا يتصور مثل هذا الاعتقاد عند السامع له عن ذي عقل سليم ولهذا لو
أخبرنا مخبر أنه شاهد في بعض البلاد الغائبة فاعلا مختارا محكما لأفعاله وليس بموجود ولا حي ولا قادر
ولا عالم لبادر العقلاء إلى تكذيبه من غير توقف في أمره وكذلك كان العاقل متى علم ما ذكرناه لم يعقل
غير أنه يجوز تسميته موجودا حيا قادرا عالما إلا أن يكون لا يعرف اللغة العربية ولا يدري أنهم يسمون
من حصل منه ذلك بهذه الأسامي وهي أسماء الله الحسنى التي أمر أن يدعوه بها تعالى وأصحابنا لما
جوزوا في صانع العالم أن لا يكون موجودا ولا حيا ولا قادرا ولا عالما وإن كان فاعلا مختارا لما لم يتنبهوا
ما دلة على إثبات كل صفة من هذه الصفات لأنهم اعتقدوا أن الوجود صفة زائدة على الذات وكذلك
كونه تعالى حيا وقادرا عالما فقالوا ليس العالم بحدوثه دليل على ثبوت هذه المزايا الزائدة على الذات
بل لا بد من اعتبار أمر آخر وشرائط تدل على أن هذه الصفات مزايا فيكونون غير بائنين لكونه موجودا
قادرا عالما حيا على الجملة عند العلم بأنه صانع مختار بدلالة حدوث العالم وإنما هم بائنون لكون
هذه الأمور مزايا زائدة على الذات في تلك الحال إلى أن يجددوا النظر ثانيا في أدلة أخرى تدل على
ذلك ونحن قلنا أن وجود الذات هو الذات فمتى علمنا ذاتا فقد علمناها موجودة
فإذا علمنا ذات القديم تعالى فقد علمناها موجودة وقلنا أيضا يجوز أن يختلف الشاهد
والغائب فيما يحتاج إليه الفعل وإحكامه ووقوعه على وجه دون وجه فيكون الفعل محتاجا في
الشاهد إلى أن يكون فاعله مختصا بمزية ونعبر عنها بكونه قادرا لأجلها يحدث منه الفعل ومحتاجا
في إحكامه إلى مزية لأجلها يؤثر في الإحكام ونعبر عنها بكونه عالما وكذلك سائرها ولا يحتاج الفعل
وإحكامه في الغائب إلى أزيد من مجرد ذاته فإن العقل يجوز ما قلته اختلاف الشاهد والغائب
كما يجوز اتفاقهما قلنا فإذا دلنا الدليل على إثبات ذات صح منها الفعل وإحكامه ولم يدلنا

على ان بها لاجله صح منها ذلك اقتصرنا على ما دل عليه الدليل وعقلناها موجودة حية قادرة عالمة لان
العقل لا يقتضي بوقوع الفعل واحكامه الا من الذات القادرة العالمة الحية الموجودة ونفينا المزايا الزائدة على تلك
الذات لما لم يدل عليها دليل وتحققنا ان ما جوزه العقل من اختلاف الشاهد والغائب فقد علمنا انه
قد وجب كما ان العقل كان جوز ان يستوي الشاهد والغائب في الحاجة الى الجوارح والالات للافعال وان
يختلف في ذلك فلما دلت الدلالة على اختلافه كان موافقا لتجويز العقل فلم يكن لاهل التشبيه ان يقولوا
انا قد بنينا على ما يعقل في الشاهد من ان الفاعل يكون جسما لانه وان عقل ذلك في الشاهد فالعقل يجوز
ايضا اختلاف الشاهد والغائب فيه وان الله يعلم انه تعالى قادر وعالم حي موجود حالة العلم بانه فاعل مختار
واذا ثبت ذلك بطل ما ذكره بعد ذلك فاما قوله لو علمناه تعالى كذلك لاستغنينا عن النظر والاستدلال
فانا نقول له ما تريد بذلك ان اردت لا نحتاج الى النظر ثانيا بعد العلم بانه فاعل مختار لنعلم وجوده وحيوته
وقدرته وعلمه وكذلك نقول كما تقدم وان اردت بذلك انا اذا علمناه قادرا عالما حيا موجودا
استغنينا بذلك عن النظر في ان ذلك هل هو امور زائدة على ذاته ام لا فذلك لا يصح لان كونها امورا
زائدة على الذات مسئلة اخرى غير مسئلة كونها موجودة قادرة عالمة حية فلهذا اصح النظر فيها وحسن
افراد ذلك بالذكر في مسئلة قادر ومسئلة عالم ومسئلة حي فينظر فيها هل هي امور زائدة على ذاته
ام لا وهذا هو الوجه في افرادها بالذكر ووجه اخر وهو لا يتبين بها ان اهل اللغة يسمون
الذات التي يصح منها الفعل واحكامه موجودة حية قادرة عالمة ه فاما قولهم كان يجب ان
نستغني بالعلم بذاته عن اثبات العلم بصفاته فنحن كذلك نقول فان من نفى ان يكون تعالى قادرا حيا موجودا
لا ينفع له الاعتقاد ان صانع العالم فاعل مختار وكيف يكون فاعلا مختارا من لا يكون موجودا ولا حيا
ولا قادرا وكيف يكون محكما لافعاله الكثيرة من لا يكون عالما فهذا لا يعقل ابدا ه فاما قياسهم
على الشاهد فلا يصح لانا نعقل في الشاهد ان يكون ذاتا غير حية ولا قادرة ولا عالمة ونعقل الحي في

الشاهد

الشاهد ان يكون غير قادر وفي القادر ان يكون غير عالم لما ثبت ان هذه امور بعضها ليس هو البعض الآخر
ونعلم ذلك على الجملة ضرورة وهذا هو الذي به يستدل على الغائب منها وكونها زائدة على الذات سواء سميت
احوالا او احكاما لخلاف الغائب فانا لا نعلمه ضرورة وانما نعلمه بالدلالة والدلالة انما دلت على ما ذكرناه
واعتقادنا انه ليس بقادر عالم حي موجود لا حاجة في اعتقادنا انه فاعل مختار فلم يصح ما ذكروه من ذلك فاما
قولهم ثالثا انه كان يجب في العلم بذاته ان لا يكون مخالفا للعلم بصفاته فقد بينا انه ليس بمخالف لها
وانه يبقى العلم بها اذا انتفى العلم بصفاته ولو تصور المخالف انه يدخل عليه الشبهة في انه تعالى موجود وحي
وقادر وعالم ولا يكون داخلة في العلم بذاته تعالى فزوال العلم بالصفات دون العلم بالذات فهو تصور من زائل
العقل لان كل عاقل يعلم انه لا يبقى عند زوال العلم بانه تعالى موجود حي قادر العلم بانه فاعل مختار لحدوث العالم
وانما يجوز ان يبقى معه اعتقاد يجوز ان يكون حصل العالم من موجب وليس ذلك هو العلم بالصانع المختار ولهذا
يزول هذا الاعتقاد ولا يزول العلم بالصانع المختار فهذا ما اتفق لنا في ذلك من الجواب والله الهادي

فاما مشايخنا فقد اختلف جوابهم عن شبهة اهل الاحوال **فاجاب** الشيخ ابو علي رحمه الله
عن ذلك بان قال ان العلم بانه تعالى قادر علم بان له مقدورا والعلم بانه عالم علم بان له معلوما فلذلك
اختلف العلمان وجاز ان يبقى احدهما دون الآخر وقد نقض عليه ذلك بان هذا يقتضي ان العلم بانه قادر
هو علم بذاته تعالى وعلم بمقدور وكذلك كونه عالما قالوا فكان يجب اذا حصل علم بالشيء بذات اخرى فلم
نصف ذاته بانها قادرة لاجل علمك بالمقدور اولى من ان نصف الذات الاخرى بانها قادرة لعلمك بذلك المقدور
ويمكن ان يجاب عن الشيخ ابي علي بان يقال انما قال العلم بانه قادر علم بان له مقدورا ولم يقل هو العلم
بذاته والعلم بمقدور مطلق بل بمقدور له فلو علمنا ذاتا اخرى وليس لها ذلك المقدور اي لا يصح في العقل
وجوده مستندا اليها لكان الاولى ان نصفه تعالى بانه قادر على ذلك المقدور دونها فلا يصح ما ذكروه في ذلك
واجاب الشيخ ابو القاسم البلخي رحمه الله عن شبهة اهل الاحوال بان قال انما اختلف العلمان لاختلاف طريقهما
لان الدليل على انه قادر ليس هو الدليل على انه عالم وقد نقض عليه ذلك بانه لا يمتنع ان يختلفا مع ان المتعلق عنده

واحد بل يجب تماثلهما ويمكن ان يجاب عن الشيخ ابي القاسم رحمه الله بان يقال لا يمتنع اذا اختلفت طريق
العلم ان يكون متماثلا بدليل ان النبي الصادق اذا اعلمنا بان زيدا في الدار ثم شاهدناه فيها ثم دخلت الشبهة في نبوته
فانه يزول العلم بصدقه ولا يزول العلم الضروري بكون زيد في الدار فلو كان العلم الضروري والاستدلالي متماثلين لما
زال احدهما وبقي الاخر وايضا فانه يمكنه ان يقول انه يدخل في ضمن ذلك العلم بصحة الطريقين فاذا انتفى العلم
باحدهما فليس الا بان ينتفي العلم بصحة طريقه لجواز ان ينتفي العلم بصحة الاحكام فان ذلك لا ينفي العلم بصحة الفعل على
الاطلاق ولا ينفي العلم بكونه قادرا عالما **واجاب** اصحاب ابن الاخشاذ عن شبهة اهل الاحوال بان قالوا انما اختلفا لان ذاتيهما
وان كان متعلقهما واحدا ونقض عليهم بان العلم اذا تعلق بمتعلق واحد وجب ان يكون متماثلا لا نحو ما ذكرنا
من خبر النبي مع المشاهدة وقد بينا انه يمكن ان يقال قد زال العلم الاستدلالي بخبر النبي وبقي العلم الضروري
بانتفائه **ومما** احتجوا به قولهم انه قد صح منه تعالى الفعل وتعذر على غيره فلا بد من مفارقة لاجلها
صح منه ما تعذر على غيره والا وجب اشتراكهما في صحة ذلك او تعذره وتلك المفارقة هي كونه قادرا ح
والجواب عن ذلك انا قد بينا في كتاب الشهاب ان من صح منه الفعل وتعذر على غيره نعلم ضرورة انه مفارق
له ولا يجب ان يكون مفارقته له بحالة زائدة على صحة الفعل منه وهكذا الكلام في سائر الصفات وقد
اوضحنا من ذلك في كتاب الشهاب الثاقب النهاية **ومما** احتجوا به على اثبات الصفة الاخص
ان هذه الصفات وجبت له وجازت علينا فلا بد من مفارقة بحالة لاجلها وجبت له من هذه الصفات ما جاز
علينا **والجواب** انه لو احتاج الى مفارقة بصفة لوجب اذا علمنا انه اختص تعالى دوننا بالصفة الاخص ان
يفارقنا بمفارقة سواها لاجلها ثبتت له واختصت به دوننا حتى يؤدي ذلك الى اثبات ما لا نهاية من الصفات
وذلك محال **ومما** احتجوا به لاثبات الصفة الذاتية قولهم ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات
والمخالفة لا تكون الا لصفة ذاتية واحتجوا على ان المماثلة والمخالفة لا تكون الا لصفة ذاتية بطريقة التقسيم
قالوا فلا يجوز ان يكون المماثلة والمخالفة بالفاعل ولا بعلة ولا لمجرد الذات والا لزم في كل ذات ان يكون
متماثلة مختلفة او متماثلة او مختلفة ولا للصفات الجائزة ولا الواجبة لعدا استحالة لثبوت المماثلة والمخالفة بين

المعدومات

المعدومات ولا لما استحق حسنه وقبله على الجواز والا وجب ان يكون العباد امثالا لله تعالى فلم يبق الا ان
يكون للصفة الذاتية وهي الصفة الاخص التي ليست الا لله تعالى والجواب عن ذلك وبالله التوفيق
ان هذا الكلام مبني على مقدمتين احداهما ان المماثلة والمخالفة حكمان زائدان على المثلين والمختلفين والثانية
انهما معللان بصفة ذاتية اما المقدمة الاولى فاعلم ان اطلاق لفظ المثلين لا يسبق الى الافهام منه
عند اهل اللغة العربية الا المشتركان في امر من الامور فاذا قيل هما متماثلان في الذات فالمعنى انهما مشتركان
في مجرد الذات وانهما جنس واحد واذا قيل هما متماثلان في صفة كذا فالمعنى انهما مشتركان فيها وان جاز
اختلاف ذاتيهما والمختلفان على النقيض من ذلك وما ذكروه من حقيقة المثلين ان يسد احدهما
مسد الاخر فيما يكشف عن الصفة الذاتية لا يصح لان لفظ المثلين والمختلفين لفظ لغوي واهل اللغة لا يعرفون
الصفة الذاتية ولا المقتضاة ولا ذلك يعرف عند القائلين به الا بادلة دقيقة وقد عرف اهل اللغة معنى المثلين
والمختلفين ويدل على انهم لا يطلقون ذلك على ما ذكره اصحاب ابي هاشم وانما يطلقون المثلين على المشتركين والمجانسين
على معنى ان احدهما اشبه بالاخر فيما قيل هما مثلان فيه وان كان يقرب ان اهل اللغة لا يطلقون لفظ المثلين
من غير قرينة الا ويريدون بذلك المشتركان في كل امر يتصور من ذاتيهما وصفاتهما فان ذلك هو السابق الى
الافهام فاذا قيد ذلك بالمماثلة في بعض الامور فقيل هما متماثلان في ذلك فيقال هما متماثلان في صفة كذا
اي مشتركان فيها واحدهما كالاخر فيها ولهذا لا يقال مطلقا ان الجوهر والسواد متماثلان ويقال
هما مثلان في انهما مدركان ومحتاجان الى الفاعل وكذلك المختلفان فانهما يفيدان مطلقا ان احدهما
ليس كالاخر وانهما متباينان غير مشتركين ولا متجانسين فيما يقال انهما اختلفا فيه ولا يفيد ان انهما مختلفان في
الذات ولا في جميع الصفات بخلاف المثلين لان ذلك هو السابق الى الافهام عند اطلاق المختلفين ولهذا يطلقه اهل
اللغة على المختلفين في الصفات وان اشتركا في الذات فانهم يطلقونه على اختلاف الاجسام في صفاتها وهيئاتها
وطولها وقصرها وهذا هو الذي ذكره الشيخ ابو الحسين البصري ومحمود بن الملاحمي وان كان في كلام الشيخ محمود
ما يدل على ان المماثلة والمخالفة حكمان والذي يدل على انهما ليسا حكمين زائدين على المتماثلين والمختلفين

أنهما لو كانا حكيمين لوجب أن يكونا مثلين أو مختلفين لأنه ما من ذات ولا صفة إلا ويعقل في كل أمرين من ذلك أنهما
إما أن يكونا مثلين أو مختلفين فإنهما لا يخلوان أن يكون أحدهما كالآخر أو لا   وإن شئت قلت لا يخلوان يكون
أحدهما مشاركا للآخر فيما انفاك هما مثلان فيه أو لا ولا يعقل أن يخرجا عن ذلك لأنه يكون خروجا عن النفي
والإثبات وذلك محال إلا أن يراد بذلك أنهما مثلان في الذات ومختلفان في الصفات لم يكن خروجا عن النفي
والإثبات لما كان في أمرين اثنين ولكن كونه كذلك يقتضي أن الاشتراط في كونهما مثلين الاشتراك في الصفة الذاتية
ولا فيما يكشف عنها فإنهما إذا كانا مثلين في أنهما جوهران وكانا مع ذلك مختلفين في الحركة بان أنه لا يطلق
المماثلة على الاشتراك في الصفة الذاتية ولا المخالفة على الافتراق فيها   وإذا لزم في المماثلة أنها لا بد أن يكون
متماثلة أو مخالفة وكذلك المخالفة أدى ذلك إلى إثبات مماثلات ومخالفات لا نهاية لها وذلك محال   وقولهم
بأن الأحكام لا يصح تماثلها ولا الصفات محال لأنه لا يعقل أمران إلا وهما إما مختلفان وإما متماثلان أي هما إما
جنسان وإما غير جنسين ومشتركان أو غير مشتركين ولولا أنا نعقل التماثل والاختلاف بين الصفات والأحكام
لم نعقل افتراق كونه متحركا وكونه ساكنا ومعلوم خلاف ذلك فإنا نعلم اختلافهما بل تضادهما   ونعلم تماثل المتحركين
ولا سيما إذا كان ذلك في جهة واحدة بخلاف أحدهما الآخر في ذلك   وكذلك نعلم مخالفة كونه سوادا لكونه
بياضا ومماثلة كونه بياضا لكونه بياضا   ولهذا لما اختلج إليه شيوخنا عند الكلام في أن تماثل الصفات
هل يكشف عن تماثل ما يوجبها أو يقتضيها واختلافها هل يكشف عن اختلاف ذلك   وكذلك عند الكلام
أن الأحكام هل يكشف تماثلها عن تماثل ما يقتضيها واختلافها عن اختلافها   وكذلك نظروا في المماثلة والمخالفة
هل يكشف تماثل كل واحد منها أو اختلافها عن تماثل ما يقتضيها أم لا   وهذا أمر لا يمكن جحدانه والمخالف يكره
ولا يدركه ويستنكره ولا يهجره كما قال الشاعر   يذمون دنيا لا يريحون درها ولم أر كالدنيا تذم وتحلب
وعلى كل حال فكل عاقل يعلم بضرورة عقله أن كل أمرين لا يخلوان يكونا متماثلين أو مختلفين وأن كون أحدنا قادرا
وعالما ومريدا وكارها ومشتهيا ونافرا لا يخلوان يكون متماثلة أو مختلفة وكذلك الأحكام الثابتة وهذا

أمر

أمر قد اشتهر عرفانه وظهر برهانه ولم يمكن جحدانه فلا معنى للمنع لتطرقه والاعتذار بأن إطلاق المماثلة
والمخالفة على الصفات والأحكام هو على وجه المجاز لأن المتكلمين في الصفات والأحكام وتماثلها واختلافها لم يتكلموا
في سائر أحكام الألفاظ وإنما تكلموا في المعاني ونصبوا الأدلة البرهانية على أن تماثل الصفات يكشف عن
تماثل ما يوجبها أو يقتضيها على وجه وأنه لا يكشف عن ذلك على وجه آخر وحققوا ذلك من قبيل الأدلة العقلية
وقد ثبت أن القضايا العقلية لا يدخلها المجازات اللفظية والاستعارات اللغوية فكيف يصح مثل هذا الاعتذار
عند أولي الألباب وولاة الأنظار وإذا ثبت أن المماثلة والمخالفة لو كانا حكمين لوجب أن يقع بينهما التماثل
والاختلاف ووجب في مماثلتهما ومخالفتهما أن يدخلها ذلك وكذلك في مماثلة المماثلة ومخالفة المخالفة إلى ما
لا نهاية له وذلك محال وقد أدى إلى ذلك القول بأن المماثلة والمخالفة حكمان ثابتان فيجب أن يكون محالا لأن
ما أدى إلى المحال فهو محال وإذا ثبت ذلك لم يصح القول بأنهما طريق إلى الصفة الذاتية ولا إلى غيرها من الصفات
هذا في المقدمة الأولى وأما المقدمة الثانية وهو أنه لو ثبت كونهما حكمين لم يكشفا عن
صفة ذاتية ولكانا لا يخلوان أن يثبتا على سبيل الجواز لما حصل بهما أو على سبيل الوجوب فإن ثبتا على سبيل
الجواز وجب أن يثبتا بالفاعل على ما بيناه في كون الجسم متحركا وساكنا وهذا كتماثل الجوهرين في كونهما
كائنين أو متحركين أو كونهما أسودين أو أبيضين لأن ذلك التماثل يتجدد ويزول حال بقاء الجوهر وكما
يحتاج في كونه متحركا إلى فاعل فكذلك كان يجب أن يحتاج في كونه مماثلا للجوهر الآخر بذلك إلى فاعل
ويمكن أن يقال لو كانت المماثلة والمخالفة حكمين لما كانا جائزين ولكانا واجبين لأنا لا نعقل في المثلين
أنه كان يجوز أن يكونا غير مثلين وهما مشتركان في مجرد ذاتيهما إن كانا ذاتين كالجوهرين أو في مجرد الصفة
إن كانا صفتين غير متعلقتين أو في مجرد الصفة المتعلقة بمتعلق واحد على أخص ما يمكن إن كانتا من الصفات
المتعلقة فتكون المماثلة والمخالفة من الأحكام الواجبة لو ثبتا ويكونا معللين بالذات لو قدر صحتهما ولهذا
متى علمنا السوادين علمنا التماثل ومتى علمناهما سوادا وبياضا علمناهما مختلفين وكذلك الكلام في
الجوهرين والجوهر والسواد وقولهم لو كانت المخالفة بالذات لوجب في كل ذات أن يكون مخالفة لا يصح لأنا

لم يقل انهما يكونان لكونهما ذاتين الذي هو صحة كونهما معلومين وانما قلنا المجرد الذات الذي يضاف
اليها هذا الحكم عند المخالف وهو كونهما جوهرين او جوهر وسواد متى قدرنا ان السواد ذات ه وليس لقايل
ان يقول قد اقررتم انهما حكمان جنس فلم انا متى علمنا جوهرين علمنا تماثلهما فان المعلوم ثابتا من تماثلهما
سوى المعلوم اولا من الجوهرين قلنا انما علمنا تماثلهما لان اهل اللغة اطلقوا التماثل على المتجانس وهو
ما يكون من جنس واحد فالغرض انا نعلم ان اهل اللغة سموهما مثلين لما اشتركا في الذات فان قيل
فانا نعلم تماثلهما وان لم نعرف اللغة العربية فدل على ان تماثل الجوهرين معلوم بالعقل قلنا ان اردت
انا نعلم انهما من جنس واحد وشملهما حد واحد وحقيقة واحدة فهو كذلك وان عنيت امرا
زايدا على ذلك يثبت للذات المحدودة بذلك الحد والحقيقة فلا يصح لما بيناه وايضا فلا طريق الى اثباتهما
حكمين ولا يعلم ضرورة وكل ما هذه حاله فاثباته لا يجوز على ما ناتي بيانه ان شاء الله تعالى فبذلك بطل
جميع ما عولوا عليه وبالله التوفيق فاما ما تورده الاشعرية ومن جانسهم فقد دخل اكثره منه
في ضمن ما ذكرناه على المثبتين للاحوال فليخفف الكلام ها هنا فان الغرض الاختصار والله الهادي

باب في كيفية مقدوراته ومعلوماته

اعلم انه يجب ان يكون قادرا على جميع اجناس المقدورات وعالما بجميع المعلومات
اما انه تعالى قادر على جميع اجناس المقدورات فالكلام
منه يقع في اربعة مواضع احدها انه لا ينحصر مقدوراته تعالى وثانيها انه يجب له تعالى ذلك في كل حال
وثالثها انه لا يوصف بانه قادر على اعيان مقدورات العباد ورابعها انه يجب ان يكون عالما بجميع المعلومات
على كل الوجوه التي يصح ان تعلم عليها اما الموضع الاول وهو انه لا ينحصر مقدوراته تعالى فالذي
يدل على ذلك انا قد بينا انه قادر لذاته وان ذاته هي المتعلقة بالمقدورات فليس بان يتعلق بعضها اولى من
البعض الاخر لانه لا اختصاص لذاته ببعض دون بعض فاما ان يصح منه ايجادها وهو الذي نقول او لا يصح منه
شيء من ذلك فيبطل ان يكون قادرا ومحدثا للعالم او يصح منه بعضها دون بعض من دون مخصص فذلك لا يجوز

فثبت

فثبت الموضع الاول واما الموضع الثاني وهو انه يجب له تعالى ذلك في كل حال فالذي يدل عليه
انه لا اختصاص لذاته بحال دون حال فاما ان يجب كونه قادرا في كل حال وهو الذي نقول او لا يجب ذلك
فيستحيل كونه قادرا او يجب في حال دون حال من دون مخصص وذلك لا يجوز ومحال ان يكون هناك
مخصص لانه لو كان هناك مخصص لم يخل ان يكون ذاته او غيره ومحال ان يكون ذاته لانها بان تقتضي انه قادر
في كل حال اولى من ان تخصص ذلك بحال دون حال ومحال ان يكون المخصص غيره لان ذلك الغير اما ان يكون
فاعلا او علة ولا يجوز ان يكون فاعلا لانه قديم فلا فاعل له ولا يجوز ان يكون علة لانها ان كانت قديمة
لم تكن بان توجب له اولى من ان توجب لها وايضا فقد بينا ان قدرته راجعة الى ذاته فلا يجوز ان تؤثر فيها
مؤثر من فاعل ولا علة ولا يجوز ان يكون علة محدثة لان ذلك يخرجه عن كونه قادرا فيما لم يزل ويجوز عليه
العجز فيما لم يزل وكل ذلك محال ولانا قد بينا انه لا اختصاص لذاته المتعلقة بالمقدورات بحال دون
حال فثبت انه يجب له ذلك في كل حال واما الموضع الثالث وهو انه لا يوصف بالقدرة على
اعيان مقدورات العباد فالكلام منه يقع في موضعين احدهما في حكاية المذهب وذكر الخلاف
والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف اما الموضع الاول فمذهبنا
انه تعالى لا يوصف بالقدرة على اعيان افعال العباد ولا يكون ايضا فاعلا لها وهو قول الشيخ ابي علي وابي هاشم
وقاضي القضاة وابي عبد الله وابي رشيد وغيرهم من مشايخ البصريين وذهب الشيخ ابو الهذيل وابو الحسين البصري
ومحمود بن الملاحمي الى انه تعالى قادر على اعيان مقدورات العباد وغير فاعل لها وذهبت المجبرة الى انه تعالى
قادر عليها وفاعل لها واما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب
اليه المخالف فالذي يدل على ذلك وجهان احدهما انه لا يخلو اما ان يكون مقدورة له قبل وجودها
او حالة وجودها او بعد وجودها والاول محال لما ثبت انه ليس في المعدوم ذوات يكون مقدورة
للعباد ولا لغيرهم ولا يجوز ان يكون مقدورة له حالة وجودها من العباد لانها مستغنية في تلك الحال
عن موجد يوجدها ومؤثر يؤثر فيها وكذلك بعد وجودها من العباد لان ايجاد الموجود محال ولا يصح ان

ان يكون مقدوره لاحد من القادرين ولا يعقل ان يؤثر فيه وهو موجود فانه انما يؤثر فيه بان يجعل ذاتا
لم يكن ذاتا فاما الذات فلا يعقل ان يجعلها ذاتا وهي ذات اذ لو صح ان يقال بانه قادر على ذلك مع ذلك
لم يكن فرق بين القادر وغير القادر لان كل واحد منهما يوصف بانه قادر على ما لا يؤثر فيه وذلك محال
الوجه الثاني ما احتج به شيوخنا القائلون بان المعدوم ذوات وهو ان مقدورا بين قادرين محال
وما ادى الى المحال فهو محال وهذه الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول وهو انه يؤدي الى المحال
فالذي يدل على ذلك انه يؤدي الى ان احد القادرين لو دعاه الداعي المحض الى ايجاده وصرف الاخر الصارف والملجئ
عن ايجاده ان لا يخلو الحال من امور اربعة اما ان يحصل على حسب الداعي والصارف ويكون موجودا معدوما
او لا يحصل بحسبهما فيبطل ما هو من حق القادر ويؤدي الى ان لا يقع تفرقة بين القادر ومن ليس بقادر واما ان
يحصل بحسب الداعي او بحسب الصارف وذلك ايضا يبطل ما هو من حق القادر قالوا وقد ادى ذلك الى المحال
واما الاصل الثاني وهو ان ما ادى الى المحال فهو محال فلانه اذا صح كان محالا فيجب ان يبطل ولقائل ان يقول
اذا ثبت ان المقدورات ثابتة في العدم وتعلقت بها قدرتان لم يؤد الى هذا المحال لان ما ذكروه من حق القادر
اذا لم يخلفه في الحال بمقدوره قادر اخر وليس من حقه اذا خلفه قادر اخر فانه اذا خلفه في التاثير
في احداثه قادر اخر يوقع بحسب داعيه دون صارف الاخر لم يبطل ما هو من حق الصارف اذا لم يكن هناك
قادر يؤثر فيما صرف الصارف عنه ولقائل ان يقول بل من حق المقدورات ان يقف على دواعي القادر
وصوارفه في الثبوت وان لا يثبت فلا معنى لما ذكرته وهو محتمل والله اعلم واما الموضع الرابع
وهو انه تعالى يجب ان يكون عالما بجميع المعلومات على كل الوجوه التي يصح ان يعلم عليها فالكلام منه يقع في
موضعين احدهما انه عالم بجميعها والثاني انه عالم فيما لم يزل ولا يزال ولا يخرج عن ذلك في حال من الاحوال
اما الموضع الاول وهو انه عالم بجميعها فلانه لا اختصاص له لذاته ببعض المعلومات دون بعض فاما ان
يعلمها وهو الذي نقول او لا يعلمها فينقض القول بكونه عالما واما ان يعلم بعضها دون بعض من دون مخصص
وذلك لا يجوز واما الموضع الثاني وهو انه عالم فيما لم يزل ولا يزال ولا يجوز خروجه عن ذلك في حال من الاحوال

فالكلام

فالكلام منه يقع في ثلثة مواضع الاول في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه
والثالث في بيان شبه المخالفين والجواب عنها اما الموضع الاول فمذهبنا انه عالم فيما لم يزل ولا يزال
بما كان وبما سيكون وبما هو كائن وهذا هو الظاهر من مذهب جماهير المسلمين وحكي عن هشام بن الحكم
والفوطي انه يستحيل ان يقال ان الله عالم بالاشيا لم يزل لان ذلك يقتضي كون المعدوم شيا وذهب جهم بن صفوان الى
انه تعالى لا يكون عالما فيما لم يزل لان المعدوم لا يعلم وقال انه تعالى انما يعلم الشي في حال وجوده وهو قول الروافض
وحكي عن هشام بن الحكم ان الله تعالى لا يعلم الشي قبل وجوده ايضا ومن هاهنا قال جهم وهشام بن الحكم بان علمه محدث
واما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه فالذي يدل على ذلك وجهان احدهما ما ثبت من
انه تعالى خلق العالم بما فيه من الترتيب والنظام والمطابقة لمنافع العباد فلولا انه عالم به قبل كونه والا لما
صح منه ايجاده على نظامه وترتيبه كما ان الكاتب والبنا لو لم يكونا عالمين بالبنا والكتابة لم يمكن ان يحصل ذلك منهما
على جهة الترتيب والنظام واذا كان عالما به قبل وجوده وجب ان يكون كذلك لم يزل لان ذلك راجع الى
ذاته على ما تقدم ولا اختصاص لها بحال دون حال الوجه الثاني انه تعالى عالم لذاته والعدم لا يمنع
من العلم بالمعدوم فيجب ان يكون تعالى عالما بالمعدومات قبل وجودها اما انه عالم لذاته فقد تقدم
واما ان العدم لا يمنع من العلم بالمعدوم فالذي يدل على ذلك انه لو منع من العلم بالمعدوم لوجب ان يمنع على
الواحد منا العلم بالمعدومات قبل وجودها لان العدم ليس بان يمنع بعض العالمين اولى من البعض الاخر ولا يجوز
ان يكون العدم محيلا للعلم الواحد منا بالمعدومات لوجهين احدهما ان كل عاقل يعلم من نفسه ضرورة انه عالم
بصحة الحادث لافعاله قبل وجودها وبتمييز اجناسها والوجوه التي يروم ان يجعلها على بعض دون بعض ويعلم ما
اخبر به الصادق الذي لا يجوز عليه الكذب مما سيوجد نحو العلم بانا سنموت وان الخلائق سيموتون وان
القيامة ستقوم والجنة والنار وغير ذلك واذا لم يمنع فينا لم يمنع في القديم اولى واحرى والوجه الثاني
ان الواحد منا لو لم يكن عالما بالكتابة والبنا قبل وجودهما لم يصح منه احكامهما واما انه اذا لم يمنع من العلم
المعدوم كان عالما به تعالى فالذي يدل على ذلك ما قدمناه من انه لا اختصاص لذاته بما لا يمنع العلم به لان ذاته

مع المعدوم والموجود سواء فصح بذلك الوجه الثاني وبه تبين الموضع الثاني وأما الموضع الثالث وهو

في بيان حجة المخالفين والجواب عنها فاحتج المخالفون بأن قالوا لو كان عالما فيما لم يزل بأنه سيوجد العالم

لم يخل إذا وجد أن يبقى عالما بأنه سيوجد فيكون جهلا أو يخرج عن كونه عالما بأنه سيوجد إلى العلم

بأنه موجود وهذا يؤدي إلى انقلاب صفته الذاتية وكلاهما محال فبان أنه لم يكن عالما فيما لم يزل بذلك

والجواب عن ذلك أن شيوخنا اختلف جوابهم عن ذلك فمنهم من قال إن العلم بأن الشيء سيوجد والعلم

بأنه قد وجد علم واحد فلا ينقلب جهلا ولا يخرج عما هو عليه وإنما تختلف عليه العبارات إذا وجد بحسب

تغير المعلوم فقط فإذا كان المتعلق مستقبلا وصف بأنه علم بأنه سيوجد وإذا وجد وصف بأنه

علم بوجوده وإذا عدم بعد وجوده وصف بأنه كان موجودا وهذا هو قول الشيخ أبي هاشم وأصحابه

وحكي في كلام الشيخ أبي علي وأبي القاسم الكعبي ما يدل على أنهما ذهبا إلى أن المعلوم إذا تجدد وجوده تجدد

تعلق علمه به تعالى وتبينه له بأنه وجد وأن تعلق العالم بأنه سيوجد غير تعلقه بأنه وجد وهذا هو مذهب

الشيخ محمود بن الملاحمي وأظنه قول الشيخ أبي الحسين البصري واحتج من قال بأنه علم واحد بأنه قد ثبت أن

العلم يتعلق بما يتعلق به الدليل ألا ترى أنه

الدليل على أن الشيء سيوجد دليل على وجوده في وقت وجوده والعلم

إذا أخبرنا النبي أن زيدا سيموت غدا فإن خبره يكون دليلا على موته في غد وحينئذ نعلم أنه سيموت غدا

لا محالة فإذا جاء غد وكما أن ذلك الدليل دليل على موته في غد فإنا نعلم بمجيء غد موته لا محالة فإن علمنا

بموته حاصل عن هذا الدليل الذي هو دليل على أنه سيموت وأجاب من قال هما علمان بأنه لو كان

علما واحدا لوجب إذا أخبرنا بأنه سيموت مطلقا أن نعلم بذلك موته في وقته ومعلوم خلاف ذلك

وإنما علمنا ذلك في الأول بعلم آخر حصل عن دليل آخر وهو علمنا بمجيء غد فإنه دليل على موته فإن الصادق

قد أخبر بموته في غد وقد جاء الغد فنعلم موته ولهذا إذا كنا في بيت مسدود الكوى ولم نعلم بمجيء غد لم

نعلم موته فدل على أن الدليل الأول لم يكف في حصول العلم بموته واحتج قاضي القضاة لذلك بأنا

لو قدرنا بقاء العلم بأنه سيوجد لوجب لو لم يكن عالما بوجوده بل عالما بأنه سيوجد أن يكون جهلا

لأنه تعلق

لانه يتعلق بالشيء لا على ما هو به واجابوه بانه يسمى جهلاً وان لم ينقلب ذاته قالوا ايضاً ويمكن ان
يمتنع عند هذا التقدير عن وصفه بانه علم بوجوده كما يمتنع الآن عن وصف علم الله بان الكافر لا يؤمن اذا
قدر الايمان موجوداً انه علم بذلك ولا بنفيه **واحتج** من قال بان العلم بانه سيوجد يتجدد تعلقه اذا
وجد بالمعلوم الموجود بان العالم لذاته يوجب ذاته التعلق بالمعلوم على ما هو به ولم يكن في الازل
موجوداً فلم يوجب ذاته التعلق به وانما يوجب التعلق بانه معدوم فاذا وجد اوجبت ذاته التعلق بانه موجود
فيجوز المعلوم على ما هو به شرط في تعلق ذاته فاذا تجدد المعلوم تجدد التعلق كما في كونه مدركاً
وتعلقه بالمدركات فانه لما كان مشروطاً بوجود المدركات تجدد بتجددها واجابهم الاولون
بانه ان كان كونه عالماً عندكم ليس الا التعلق ذاته بالمعلوم فقد قلتم بان علمه محدث ولزمكم ما الزموه هشام
واجابهم الآخرون بانه لا نطلق القول بان علمه محدث لما يوهم من الخطأ فان عني ان تعلقه متجدد
فهو كذلك وللقائل ان يقول للشيخ محمود بن الملاحمي انت اما ان تجعل علمه تعلق راجعاً الى ذاته المتعلقة
بالمعلومات فيكون قد خرجت عن مذهبك او تجعل علمه عبارة عن الحكم وهو التعلق الذي يوجبه
ذاته فقد قلت بحدوثه اذ قلت بتجدده عند تجدد المعلومات ويمكن ان يقال لقاضي القضاة قولك بان
العلم بانه سيوجد لو كان ليس يعلم بوجوده اذا وجد لوجب اذا بقي هذا العلم الى ان وجد ان يكون جهلاً من حيث
هو علم بانه سيوجد وقد وجد قول لا يصح لانه يقال لك ولو كان اذا بقي ليس هو علمه بانه سيوجد لكان
قد انقلب عما كان عليه فيجوز غير علم ويكون العلم غير علم محال ايضاً ويمكن ان يقال لاصحابنا في قولهم ان
العلم يتعلق بمتعلق الدليل والدليل على انه سيوجد يتعلق بالوجود فلذلك العلم ان ما ذكرتموه دليل لنا عليكم
لانه لا يحصل العلم بموته في غد الا بدليلين احدهما خبر الصادق بموته في غد والثاني العلم بمجيء غد كما اجابهم
الآخرون عن ذلك **وعندنا في الجواب وجه آخر** غير ما ذكره للشيخ رحمهم الله
وهو ان علمنا بان الشيء سيوجد ليس هو العلم بوجوده اذا وجد وذلك لان العلم بانه سيوجد علم جملي يتحلل
تحته امران احدهما انه معدوم حالة العلم بذلك والثاني انه يوجد بعد العدم كما ان العلم بان زيداً
في جملة العشرة علم بامرين احدهما العشرة والثاني ان زيداً فيهم بدليل انا لو لم نعلم عدم ما سيوجد

لم يعلم انه سبحانه حد فدل على انهما امران والعلم بان الشيء موجود ووقت وجوده علم تفصيلي بامر واحد
بالضرورة وقد ثبت ان العلم بامرين لشيء هو العلم بامر واحد وان العلم الجملي لشيء هو العلم التفصيلي فاذا كان
العلم بانه سبحانه حد علم جملي والعلم بوجوده ووقت وجوده تفصيلي لم يجز ان يكون احدهما هو الاخر يبين ذلك ويوضحه
انا نفصل بين ان نخبر بالشيء الصادق بان زيدا سيموت وبين ان نخبر انه سيموت غدا ولا نفصل بينهما الا ان احدهما
جملي وهو الخبر بانه سيموت والاخر تفصيلي وهو الخبر بانه سيموت غدا فاذا ثبت ذلك صح ما قلناه ولم يلزم
مع ذلك في علمه تعالى ان يكون محدثا ولا متعددا وذلك لانه تعالى يعلم الاشياء التي لا تتناهى من غير تعدد ويعلم
الشيء مجملا ومفصلا ولا يوجب تعددا في علمه تعالى لان معنى علمه تعالى به مجملا انه علمه مع غيره وان لم يكن
ملتبسا عليه ومعنى كونه مفصلا انه علمه بعينه وقد ثبت ان العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه فلما كان
المعلوم مجملا مع غيره ومنفردا في نفسه صح ان يعلمه كذلك كما ان الواحد منا قد يعلم زيدا بعينه في جملة
العشرة فيستحيل علمه به معينا مفصلا ومع علمه بالعشرة مجملا وان كان العلم الجملي اذا اطلق افاد ضربا
من الالتباس الا انه انما يجوز اطلاقه على الله تعالى مع التقييد او مع من تقدمت معرفته بالغرض به لان لا يوهم الخطا
في حقه ولو لم نقل بانه علم جملي امكننا ان نقول ان علمه تعالى فيما لم يزل بان العالم سيوجد علم بامرين احدهما ان
السماوات والارض وسائر العالم معدوم غير موجود فيما لم يزل والثاني منهما ان ذلك كله موجود بعد ما لم يزل
اي هو سماء وارض وجماد وحيوان عاقل وغير عاقل بعد ما لم يزل فاذا وجد تعلق علمه تعالى به على ما هو عليه من انه
علم بانه موجود بعد عدمه فيما لم يزل وانما وجب له تعالى ذلك وان كان العلم بان الشيء سيوجد في حقنا سبق
العلم بوجوده اذا وجد من حيث انه لا يتناهى علمه بشيء من المعلومات بل يتعلق على سبيل التفصيل بما لا يتناهى بخلاف
علم العباد فانه لا يتعلق على سبيل التفصيل الا بمعلوم واحد والاداء الى ان يشاركه تعالى في علم الغيب وذلك مما
يعلم استحالته ضرورة وهذا بخلاف العلم الجملي فانه يجوز ان يتعلق بما لا يتناهى على الجملة ولهذا نعلم الثواب
والعقاب على الجملة وان كان لا يتناهى فقد بان صحة ما ذكرناه في هذا الجواب

باب في انه تعالى باق دائم

والكلام منه يقع في موضعين احدهما انه باق والثاني انه دائم اما الموضع الاول

وهو انه

وهو انه تعالى باق فالكلام منه يقع في موضعين احدهما في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل
على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف اما الموضع الاول فلا خلاف بين المسلمين في وصف
الله تعالى بانه باق وانما اختلفوا في فايدة وصفه بذلك فذهب شيوخنا البصريون انه يفيد به وفي غيره
انه مستمر الوجود وحكي عن الشيخ ابي القسم الكعبي ان الباقي باق ببقا ولا اشكال انه يقول في الله تعالى انه باق
لذاته قال الشيخ محمود ويمكن ان يكون الشيخ ابو القسم عني بذلك ما يعنيه بقوله ان المتحرك متحرك بحركة
ولكن هو يريد بالحركة امرا زايدا على تحرك الجسم وان كان اصحابنا حملوه على اثبات معنى هو البقا وذهبت
الكلابية الى انه تعالى باق ببقا قديم وفي المحدثات انها باقية ببقا محدث وهذا هو قول الاشعري وبه يثبت
الموضع الاول واما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف
فالذي يدل على ذلك انه تعالى مستمر الوجود وكل من هذه حاله فهو باق وهذه الدلالة مبنية على اصلين
اما الاصل الاول فسياتي بيانه واما الاصل الثاني وهو ان كل مستمر الوجود فهو باق فالذي يدل على ذلك
ان البقا هو استمرار الوجود بدليل ان من عقله مستمر الوجود عقله باقيا وان لم يخطر بباله صفة سوى ذلك
ومن عقله باقيا عقله مستمر الوجود وان لم يخطر بباله سوى ذلك ومتى رفع العاقل عن نفسه اعتقاد
انه مستمر الوجود لم يعقله باقيا وان حصل كل امر يشار اليه سوى ذلك فلو كان البقا امرا زايدا
على ذلك لجاز انفصال احدهما عن الاخر والا عاد على كون احدهما ليس هو الاخر بالنقض والابطال
وان كان بينهما تعلق من وجه معقول فلا يخلو ان يتعلق كل واحد منهما بصاحبه وهذا محال لانه يودي
الى تعلقه بنفسه وذلك مما لا يعقل واما ان يقال احدهما المتعلق بالاخر دون صاحبه ادى ذلك
الى جواز انفصال احدهما عن الاخر والا ادى ذلك الى ان لا يقع تفرقة بين المتعلق والمتعلق وذلك محال ولانه
يجوز ثبوت الاصل من دون الفرع وان كان لا يجوز ثبوت الفرع من دون الاصل فكان يصح ان يعلم احدهما
ويعقل دون صاحبه ولا يلزم على ذلك الكون والجوهر لانه ما من كون في الجوهر الا ويجوز زواله ويعقل
الجوهر من دونه ولولا ذلك لما كان احدهما زايدا على الاخر وقد بينا انه لا يعقل البقا من دون استمرار

الوجود ولا استمر ان الوجود من دون البقاء فثبت ان احدهما هو الاخر فثبت الموضع الاول واما الموضع
الثاني وهو ان الله تعالى دائم فالذي يدل على ذلك وجهان احدهما ان الله تعالى واجب الوجود فيما لم يزل لما ثبت من
انه قديم وكل ما وجب وجوده فيما لم يزل وجب وجوده في كل حال لما تقدم تبين ذلك ويوضحه ان وجود القديم ذاته
كما تقدم فاذا ثبت ان ذاته فيما لم يزل لا لامر من فاعل ولا علة لم يكن بالثبوت في حال اولى من حال فيجب ثبوتها
في كل حال يزيده بيانا ان العقل يقضي بان كل معقول اما ان يجب وجوده كالقديم او يستحيل وجوده كثاني القديم
او يصح وجوده وعدمه فما وجب وجوده يستحيل عدمه وما استحال وجوده لا يصح ان يوجد وما يصح وجوده وعدمه
فانه لا يخلو ان يكون عدمه اولى من وجوده كالصوت وما لا يبقى فان ما هذه حاله لا يوجد الا لمرجح وهو الفاعل
لانه يصح وجوده والفاعل يرجحه على عدمه فاذا لم يبق للفاعل تاثير فقد عاد الى ما هو اولى به وهو عدمه او يكون
وجوده اولى فانه يجب وجوده الا ان يمنع منه مانع فمتى زال المانع عاد الى الوجود الاولى وهذا القسم لا نظير
له في العقل واما ان يكون ما يصح وجوده وعدمه لا يترجح احدهما على الاخر فانه اذا حصل على احدهما لم
ان يخرج عنه الا بامر فلا يخرج عن العدم الا بفاعل ولا عن الوجود الا بضد او ما يجري مجراه وقد ثبت ان
القديم واجب الوجود فلا يخرج عنه في حال من الاحوال الوجه الثاني ان القديم باق والباقي لا ينتفي
الا بضد او ما يجري مجراه والقديم لا ضد له ولا ما يجري مجراه وهذه الدلالة مبنية على ثلثة اصول اما
الاصل الاول وهو ان القديم باق فالذي يدل عليه انه قد استمر وجوده فيما لم يزل وقد بينا ان الباقي هو المستمر
الوجود واما الاصل الثاني وهو ان الباقي لا ينتفي الا بضد او ما يجري مجراه فالذي يدل على ذلك انه اذا قد بقي
وقد صار عن المحض وجوده يتوقف دون وقت الا لمانع ولا مانع من وجوده الا ضده او ما يجري مجرى الضد
فان ذلك هو الذي لاجله ينتفي ويعدم واما الاصل الثالث وهو انه تعالى لا ضد له ولا ما يجري مجرى الضد
اما انه ليس له ما يجري مجرى الضد فلان الجاري مجرى الضد هو الذي ينتفي ما يحتاج اليه الشيء في وجوده والله تعالى
لا يحتاج في وجوده الى امر من الامور لما ثبت من انه قديم ولا علة لوجوده فيما لم يزل والا لم يكن العلة بان تكون
علة اولى من ان يكون معلولا ويتبين ايضا انه لا تاثير له في قدمه فلا يجوز ان يقال يحتاج الى قديم معه

ولا يجوز

ولا يجوز أن يقال يحتاج في وجوده إلى محدث لأن ذلك يؤدي إلى جواز تقدم المحتاج على المحتاج إليه وذلك يؤدي
باستغنائه عنه وأما أنه لا ضد له فالذي يدل على ذلك أنه لو كان له ضد لم يخل أن يكون واجب
الوجود فيما لم يزل أولا والأول محال لأنه يؤدي إلى اجتماع الضدين على الوجه الذي يتنافيان عليه وذلك محال
ولا يجوز أن يكون له ضد غير واجب الوجود فيما لم يزل لأنه لا يخلو أن يجوز وجوده فيما لم يزل بدلا من وجود
القديم أو لا يجوز ولا يجب بل يستحيل ويمتنع والأول محال لأن ذلك يؤدي إلى أن القديم ليس بواجب الوجود
فيما لم يزل لجواز العدم عليه فيما لم يزل بطرو ضده عليه ووجوده فيما لم يزل بدلا عنه وذلك محال لما تقدم
من أنه قديم لا يقف في وجوده على مؤثر ولا شرط ولا يجوز أن يكون له تعالى ضد يستحيل وجوده فيما لم يزل لأنه
لا يخلو أن يستحيل وجوده فيما لم يزل لأمر أو لا لأمر فإن استحال فيما لم يزل لا لأمر لم يكن بأن يستحيل فيما لم يزل
أولى من أن يستحيل فيما لا يزال وإذا استحال وجود ضده في كل حال ثبت أنه واجب الوجود في كل حال
وإذا استحال وجود ضده فيما لم يزل لأمر لم يخل ذلك الأمر أن يؤثر في استحالة وجوده فيما لا يزال أولا فإن
أثر في استحالة وجوده فيما لا يزال وجب وجود القديم في كل حال وإن لم يؤثر في استحالة وجوده فيما لا
يزال كان قد صح وجوده في حال دون حال وما كان كذلك احتاج إلى فاعل مختار وإذا كان وجود
ضده تعالى بفاعل مختار كان وجوده أولى من وجود ضده لأن ما وجب وجوده في كل حال أولى بالوجود مما جاز
وجوده في حال دون حال فكان بأن يحيل وجود ضده الجائز الوجود أولى من أن يكون ضده الجائز الوجود
محيلا لوجود واجب الوجود ولا يكون تعلقه بالقادر موجبا لكونه أولى بالوجود من واجب الوجود لأنه إنما
كان يكون أولى لو استوى هو وضده في كونهما جائزي الوجود فأما إذا لم يستويا في ذلك كان واجب
الوجود بأن يحيل وجوده أولى لأن الواجب أولى من الجائز ولا يجوز أن يكون وجود القديم مشروطا بانتفاء
ضده لأن ذلك يخرجه عن كونه واجب الوجود وبذلك يتبين أنه تعالى لا ضد له وصح بذلك أنه تعالى
واجب الوجود في كل حال وبذلك يتم الكلام في أنه باق دائم وتم بذلك الكلام في الأوصاف
الراجعة إلى الإثبات والله الهادي

الكلام في أوصاف النفي

وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون

اعلم ان جملة ما ننفيه عن الله تعالى هو كل ما لا يعقل وما لا دليل على اثباته وكل ما يعقل مما دل الدليل
على نفيه وهذا يشتمل على نفي المائية التي اثبتها بعضهم وما جانسها ونفي نقائض الصفات التي ذكرناها اولا
نحو نفي العجز والجهل والموت والعدم والفناء عليه تعالى ونفي المثل والتشبيه وصفاته نحو صفات الجواهر والاجسام
الراجعة اليها من كونها جواهر واجساما ومتحركة وساكنة وكائنة واكوانها واجناس الاعراض وصفاتها
والحاجة والشريك فهذا جملة ما نذكره ونرتبه في هذا القسم والله الهادي

باب في نفي ما لا يعقل ولا دليل عليه

الكلام ههنا يقع في ثلاثة مواضع احدها في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل
على صحة ما ذهبنا اليه والثالث في شبهة المخالفين والجواب عنها اما الموضع الاول فقد ذهب ضرار بن عمرو
الى ان لله تعالى مائية لا يعلمها الا هو وانه لو رؤي لرؤي عليها كما ان الواحد منا يعلم من حقيقة نفسه ما لا
يعلمه غيره وعندنا ان الله تعالى حقيقة وذات يعلمها على حسب ما علمها تعالى وانه لا مائية زائدة على
ما دلت عليه ادلة العقول واما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه فالذي يدل على
ذلك ان اثبات مائية له تعالى لا تعلم ضرورة ولا يصح ان يكون عليها دلالة وكل ما هذه حاله فاثباته لا يجوز
وهذه الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول فالذي يدل عليه اما انها لا تعلم ضرورة فظاهر
لان ذاته تعالى لا تعلم بالضرورة واما انه لا يصح ان يكون اليها طريق فالذي يدل على ذلك انه لو كان على
تلك المائية دليل لما كان الا الفعل على ما تقدم والفعل لا يدل على شيء من ذلك كما تقدم فثبت الاصل الاول
واما الاصل الثاني وهو ان اثبات ما لا يعلم ضرورة ولا يصح ان يكون عليه دليل لا يجوز فالذي يدل على ذلك
ان اثباته يؤدي الى فتح باب الجهالات واثبات ما يؤدي الى ذلك لا يجوز وهذه الدلالة مبنية على اصلين اما
الاصل الاول وهو انه يؤدي الى فتح باب الجهالات فالذي يدل على ذلك انه يؤدي الى نفي العلوم الضرورية والاستدلالية
وهذا هو اعظم الجهالات تبين ذلك ويوضحه انه لو جاز اثبات ما لا يعلم بنفسه ولا طريق لقضينا على
العقول بانها تجوز اثبات موانع لا نعلمها فتزول الثقة بالمشاهدات وكان يجوز في حبة الخردل ان
تكون مثل السموات والارض وان منع مانع من رؤيه ذلك كله وكان يجوز ان يكون للواحد من الناس رؤس

كثيرة

كثيرة وأعين كثيرة في رأسه ورجليه وربما ذات أعضاء وحواس وإن لم يكن للناظرين إلى العلم بها سبيل وأن
يجوز أن يختص بما قبله كثيرة وعساكر جمة وأصوات هائلة وخطابا عظيمة وبين أيدينا مناجيه ونحن لا نعلم
ذلك فيكون حالنا في المشي حال الضرير وكان يجوز أن يكون واسطة بين النفي والإثبات وإن لم نعلمها وأن
لا يكون ما نعلمه من الضروريات على حقائقها بل خلاف حقائقها أمور لا طريق لنا إلى العلم بها وأما
الاستدلاليات فكان يجب أن يجوز أن ما دلت الأدلة على إثباته أدلة لا طريق إلى العلم بها وأن يجوز أن تكون
الأدلة شبها قادحة لا طريق إلى العلم بنقضها وإبطالها وكل هذه جهالات فاقتضيه أن لا يوثق بشيء من الأشياء
أصلا لا عقلا ولا شرعا فثبت الأصل الأول وأما الأصل الثاني وهو أن إثبات ذلك لا يجوز فالذي يدل على
ذلك أن المثبت لذلك والقاضي به يعد خارجا عن عقله مدخولا عليه ومتجوزا به في قوله محكوما عليه
بأنه من جملة المجانين أو الكاذبين في قوله وأما الموضع الثالث وهو في بيان حجة المخالفين والجواب عنها
فاحتج المخالف على تجويز ثبوت ما لا طريق إليه بأن قال لو كان تجويز ما لا دليل عليه يؤدي إلى نقض العلوم
الضرورية والاستدلالية لانتقضت علومكم الضرورية والاستدلالية قبل أن تستدلوا على أنه لا طريق إليه
لأنكم تجوزون ثبوته قبل ذلك لا محالة قلنا إن تجويز ثبوت الأمر الذي لا دليل عليه قبل العلم بأنه
لا دليل عليه لا يؤدي إلى شيء من ذلك الفساد الذي ذكرنا لأن العاقل يجوز ذلك إلى أن يعلم أنه لا دليل عليه
ثم لا يجوزه بعد ذلك وإنما الذي يؤدي إلى الجهالات إنما هو ثبوت ما علم أنه لا يعلم ضرورة ولا يصح أن
يعلم بدلالة عقلية إن كان عقليا أو شرعية إن كان شرعيا ولا يتم ذلك فيما لا يعلم ضرورة إلا بعد البحث
والنظر حتى يعلم أنه لا يصح أن ينصب عليه دلالة عقلية إن كان ذلك الأمر عقليا أو شرعية إن كان ذلك
الأمر شرعيا واحتجوا على إثبات الماهية لله تعالى بأنه قد ثبت أنكم تعلمون الله تعالى بأفعاله وهو
يعلمها بنفسه فلو علمتم على حسب ما علم لعلمتم حقيقة ذاته والجواب عن ذلك أن الشيء إنما يعلم
على ما هو عليه في ذاته تعالى في كونه على ما هو عليه فإذا كنا قد علمناه حقيقة واجبة الوجود فيما لم يزل
ويصح منها الفعل والإحكام ويجوز عليها أن يكون قادرة عالمة حية فلا بد أن يكون قد علمناه على ما هو عليه
ولا يجوز أن يعلم تعالى على أزيد من ذلك لأنه ليس لمدرك في نفسه على ما يثبته فلا يتعلق به علم مفصل إلا على

ما يتعلق به جميع العلوم المفصلة هذا كما أن علمه تعالى بما لا نرى من الاشياء لا يثبت لنا لجواز أن لا نراها ولكنا اثبتنا
وسهونا انا وبغاير انا لا بد علمنا بها وهذا ابطل قولهم ان علمنا كالجملي بمنزلة علم من اخبر بذلك فانه اذا رآها
علم ما لم يعلمه اولا فانا نقول انه لا ينفصل في حقه تعالى ابلغ مما فصلته الادلة والبراهين لانه لا يعلم بالمشاهدة
ولا يرى نفسه ولا يراه غيره فاذا كان لا يعلم الا من هذه الطريق وجب ان لا يعلمه عالم الا ما فصلته الادلة دون
ما زاد على ذلك كسائر المدلولات عليها وانما الذي اعتاد بالمشاهدات يتصور ان من اعلمه الذي حصل بالدليل
في كل مدلول ازيد من ذلك لو شاهده وذلك من قبيل الخيالات والتوهمات وذلك خلاف ما تقضي به ادلة العقول
لان العلم التفصيلي لا يتعلق بالمعلوم الا على حقيقته التي هو عليها والا بطل كونه علما تفصيليا وعاد على اثبات الادلة
بالنقض والابطال والله الهادي

باب في أنه تعالى لا يجوز عليه العجز والجهل والموت والهرم

يدل على ذلك انه قد وجب كونه قادرا عالما حيا موجودا في كل حال لثبوت ذلك فيما لم يزل فليس بالثبوت في حال
أولى من حال فيجب ثبوته في كل حال وما وجب في كل حال استحال نقيضه والله الهادي

باب في نفي التشبيه عنه تعالى

والكلام منه يقع في ثلثة مواضع احدها في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في
الدليل على صحة ما ذهبنا اليه والثالث في سائر حجج المخالفين والجواب عنها اما الموضع الاول وهو في حكاية
المذهب وذكر الخلاف فمذهبنا انه تعالى لا يشبه الاشياء فليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا يجوز عليه شيء من خصائص
الاجسام نحو الاعضاء والآلات والحواس والاجزاء والابعاض والزيادة والنقصان وانه لا يجوز عليه شيء من
خصائص الجواهر من التحيز في الجهات والكون في الاماكن والحركة والسكون والصعود والنزول وانه تعالى لا يجوز
عليه شيء من خصائص الاعراض من العدم والفناء والحلول وان يكون صفة لشيء من الاشياء وهذا هو مذهب
المسلمين كافة وهو المذهب الذي كان عليه النبي صلى الله عليه واله وصحابته رضي الله عنهم واهل بيته صلوات
الله عليهم والخلاف في ذلك مع الحشوية والكرامية اما الحشوية النابتة فهم يسمون انفسهم
اصحاب الحديث وهم اهل السنة والجماعة ويدعون اكثر السلف اليهم وهم منهم برآء وهم يجمعون بين الجبر والتشبيه
ومن رؤسائهم احمد بن حنبل والكرابيسي واسحاق بن راهويه وداود الاصفهاني وهشام بن الحكم ويقولون بانه

تعالى

تعالى جسم وانه ذو اعضاء وجوارح ويثبتون له العين واليد والوجه والقدم ويثبتون له الصعود والنزول
وروى بعضهم ان الله تعالى يضحك حتى تبدو نواجذه وقالوا هو امرد جعد قطط في رجليه نعلان من ذهب
في روضة خضراء على كرسي تحمله الملائكة وانه يضع رجلا على رجل ويستلقي وانها جلسته ورووا انه خلق
ملائكة من زغب ذراعيه ورووا انه يحاسب الناس يوم القيامة وهو على صورة ادم وان له حجاب المحجوبه
ويروون انه يقعد على العرش وان محمدا راه ليلة المسرى وجلس معه ولهم اقاويل فاحشة في الله تعالى عن
قولهم علوا كبيرا واما الكرامية فروي عنهم اختلاف قال بعضهم انه قائم بذاته وروى
الشيخ ابو رشيد عنهم انه تعالى جسم وانه فوق العرش وانه اعظم بذاته من كل شيء وانه لا يتناهى من خمس جهات
ويتناهى من جهة السفل وانه نور مضيء وروي انهم يقولون بانه محل الحوادث ولا يحدث في العالم شيء الا
ويحدث في ذاته شيء يسمون ذلك احداثا وهذا محدثا قالوا ولم يزل خالقا رازقا منعما وقالوا
ان اسماءه لا يجوز ان يكون متجددة ويجوز ان يتجدد المعنى في ذاته ولم يجوزوا تجدد اسمائه وروي
عن ابن كرام انه تعالى جوهر وانه متحيز وانه طويل وقال ابن المهاجر منهم ان الاسم هو المسمى وزعم
ان الله عرض قال لان الله اسم والاسم عرض وان القادر ليس بحي والعالم ليس بحي ولا قادر واثبتها
قدماء بعضها اله وبعضها حي وبعضها قادر وبعضها عالم وكلهم قالوا ان ذاته اكبر من العرش
وقال ابن كرام بانه تعالى ثقيل وان قوله اذا السماء انشقت من اجل ثقل الرحمن وهم من اشد الناس بغضا
لعلي وذريته وحبا لمعاوية ويقولون بامامته وامامة يزيد ولهم خرافات كثيرة اعرضنا عن ذكرها
وذهب بعض المشبهة الى انه تعالى في كل مكان وقال بعضهم بل على العرش واما الموضع الباقي
وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه فالذي يدل على ذلك انه تعالى لو كان مشبها للاشياء لكان جسما او
جوهرا او عرضا وذلك لا يجوز وهذه الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول وهو انه لو كان مشبها
للاشياء لوجب ان يكون جسما او جوهرا او عرضا فالذي يدل على ذلك ان الاشياء سواه تعالى لا تخلو من الاقسام
لان ما عداه محدث لما تبين انه لا قديم معه وكل محدث لا يخلو ان يتحيز في جهة او لا فان لم يتحيز فهو العرض

وان يحصر والحلول ان يقبل التجزي والانقسام او لا فان لم يقبله فهو الجوهر وان قبله فهو الجسم وما يدخل تحته
من السطوح والخطوط واما الاصل الثاني وهو انه تعالى لا يجوز ان يكون جسما ولا جوهرا ولا عرضا

اما انه لا يجوز ان يكون جسما فان اردنا ذلك تكلمنا في ثلثة مواضع احدها
انه لا يجوز ان يكون جسما والثاني انه لا يجوز تسميته جسما والثالث انه لا يجوز عليه ما هو من خصايص الاجسام
اما الموضع الاول وهو انه تعالى لا يجوز ان يكون جسما فالذي يدل على ذلك وجوه احدها انه لو كان
جسما لوجب ان يكون محدثا وذلك لا يجوز وهذه الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول فالذي
يدل عليه انه لو كان كذلك لما خلا عن الاكوان المحدثة لما تقدم وكل ما لم يخل من المحدث فهو محدث كما تقدم
واما الاصل الثاني وهو انه لا يجوز ان يكون محدثا فالذي يدل على ذلك انه لو كان محدثا لما كان قديما وقد
ثبت انه قديم فثبت انه ليس بمحدث واذا لم يكن محدثا لم يكن جسما الوجه الثاني انه لو كان جسما
لما صح منه فعل الاجسام وقد صح منه فعلها وهذه الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول فالذي
يدل عليه انه لو كان جسما لاستحال كونه قادرا لذاته واذا استحال ذلك استحال منه فعل الاجسام وهذه
الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول وهو انه لو كان جسما لاستحال كونه قادرا لذاته فالذي يدل على ذلك
ان الواحد منا يستحيل كونه قادرا لذاته وانما استحال ذلك فيه لامر راجع الى ذاته فاذا شاركه القديم
في ذلك وجب ان يشاركه في استحالة كونه قادرا لذاته وهذه الدلالة مبنية على ثلثة اصول اما
الاصل الاول وهو ان الواحد منا يستحيل كونه قادرا لذاته فالذي يدل على ذلك انه لو صح ان يكون قادرا
لذاته لوجب ذلك في احوال الوجود لان ذاته ثابتة في جميع احوال الوجود ولو وجب ذلك له لذاته لوجب في
كل حي منا ان يكون قادرا لذاته لان ما يرجع الى الذات يرجع الى الآحاد دون الجمل ولادى الى زوال التمانع
بين القادرين والى ان لا يزول كون احدنا قادرا ما دامت ذاته وذلك محال واما الاصل الثاني وهو انه
انما استحال ذلك فيه لامر راجع الى ذاته فالذي يدل على ذلك انه لا يخلو ان يستحيل لامر او لا لامر فان استحال لا

لامر

لأمرٍ لم يكن بأن يستحيل أولى من أن لا يستحيل وإن استحال لأمرٍ فلا يخلو إما أن يستحيل لما يرجع إلى ذاته أو لغيره
ولا يجوز أن يستحيل كونه قادراً لذاته لأمرٍ راجع إلى الغير لأن ذلك الغير إن كان فاعلاً جاز أن يختار صحة كونه
قادراً لذاته وذلك محال وإن كان علة فهو محال لما تقدم في إبطال المعاني وعلى أن العلة إن كانت معدومة
أو قديمة كان في تصحيحها إبطالها كما ذكره أصحابنا وإن كانت محدثة أدى إلى تجويز كونه قادراً لذاته في
بعض الأحوال بأن لا تحدث وذلك محال فثبت أنه يستحيل كونه قادراً لذاته لأمرٍ راجع إلى ذاته وأما الأصل
الثالث وهو أن كل ما شاركه في ذلك وجب أن يشاركه في أنه يستحيل كونه قادراً لذاته فالذي يدل
على ذلك أن الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم والاعتماد على أصل العلة بالنقض والإبطال فثبت
الأصل الأول وهو أنه لو كان جسماً لاستحال كونه قادراً لذاته وأما الأصل الثاني وهو أنه إذا استحال
ذلك فيه استحال منه فعل الأجسام فالذي يدل على ذلك ما نعلمه من أن الواحد منا يستحيل منه فعل
الأجسام ونعلم ذلك ضرورة بالخبرة والتجربة فإنه لو توفرت دواعيه إلى إيجاد جسم من الأجسام
لتعذر ذلك عليه وإنما تعذر لأنه ليس بقادر لذاته بدليل أنه لو كان قادراً لذاته لصح منه
الاختراع فكان يصح منه فعل الأجسام فإذا شاركه القديم في ذلك وجب أن يشاركه في
أنه يستحيل منه فعل الأجسام فثبت أنه لو كان جسماً لما صح منه فعل الأجسام وأما الأصل الثاني وهو أنه
قد صح منه فعلها فقد تقدم بيانه فثبت أنه لا يجوز أن يكون جسماً وأما الموضع الثاني وهو أنه
تعالى لا يجوز تسميته جسماً فقد روي عن بعض الكرامية أنهم قالوا إنه جسم بمعنى أنه قائم بذاته والدليل
على بطلان ذلك أن الجسمية تستعمل فيما يقبل التزايد والقيام بالذات والاستغناء عن المحل لا يقبل التزايد
وهذه الدلالة مبنية على أصلين أما الأصل الأول فالذي يدل عليه أن أهل اللغة يقولون هذا أجسم من هذا
وعلى هذا قال عامر بن الطفيل: لقد علم الحي من عامرٍ بأن لنا ذروة الأجسم وقال الفرزدق
وأجسم من عادٍ جسوم رجالهم وأكثر إن عُدّوا عديداً من الترب فأطلقوا على الجسم لفظة
أفعل وهي لا تطلق حقيقة إلا فيما يصح فيه التزايد مع كون الزائد مشاركاً للمزيد عليه ولهذا

يقال العسل احلى من السكر ولا يقال هو احلى من الخل حقيقة فثبت الاصل الاول واما الاصل الثاني
وهو ان القيام بالذات والاستغناء عن المحل لا يقبل التزايد فالذي يدل على ذلك انه راجع الى النفي المحض والنفي المحض
لا يقبل التزايد فانه لو استغنى عن الجسم عشرة اجزاء من السواد ومن جسم اخر خمسة اجزاء من السواد لم يزد استغناء احدهما
على الاخر وكل امرين ثبت لاحدهما ما نفي عن الاخر فليس احدهما هو الاخر فاذا ثبت التزايد عند
اهل اللغة للجسمية وانتفى عن القيام بالذات ثبت ان الجسمية ليست هي القيام بالذات الوجه الثاني
ان تسميته تعالى بانه جسم متى لم يكن مفيدا لمعنى الجسم كان اسم لقب واسماء الالقاب لا يجوز عليه تعالى لانها انما
اقيمت عند الغيبة مقام الاشارة عند الحضور واذا ثبت ان الاشارة لا يجوز عليه تعالى لانه ليس بجسم لم يجز
عليه ما يقوم مقامها والله الهادي واما الموضع الثالث وهو انه لا يجوز عليه ما هو من خصائص
الاجسام اما الاعضاء والالات والحواس والزيادة والنقصان والقعود والقيام فالذي يدل على استحالته
ان ذلك مما يعلم ضرورة انه لا يختص الا بالاجسام وقد ثبت انه تعالى ليس بجسم فثبت انه لا يجوز عليه تعالى
واما كونه محلا للحوادث كما قالت الكرامية فيدل على بطلان ذلك وجوه احدها انه لو جاز ان يكون
محلا لوجب ان يكون متحيزا في جهة ومشاغلا لها فان الحلول لا يعقل الا في المتحيز والا لم يكن السواد بان يكون حالا
والجوهر محلا اولى من العكس وسنبين انه تعالى لا يجوز ان يكون كائنا في جهة وثانيها انه لو جاز عليه ان
يحل فيه لجاز ان تحله الشهوة والنفار والظنون والافكار والتوهمات والرطوبة واليبوسة والحرارة والبرودة
والحياة والموت وكل ذلك يعلم خلافه ضرورة من الملة وايضا فذلك يخرجه عن كونه الاها ويقتضي
كونه مامورا منهيا مكلفا متوعدا موعودا وان يكون مثابا ملتذا او متالما وكل ذلك محال واما انه
تعالى لا يجوز ان يكون جوهرا فالكلام منه يقع في موضعين احدهما انه لا يجوز كونه جوهرا
والثاني انه لا يجوز عليه خصائص الجواهر اما الموضع الاول وهو انه لا يجوز ان يكون جوهرا فالذي يدل على
ذلك انه لو كان جوهرا كما يقوله هؤلاء الجهال لم يخل ان يكون جوهرا على الوضع اللغوي او جوهرا على الوضع
الفلسفي وهو وضع النصارى او جوهرا على الوضع الكلامي ومحال ان يكون جوهرا على الوضع اللغوي لان

الجوهر

الجوهر عندهم هو اصل الشيء وسنخه الذي يتخذ منه يقال جوهر هذا الثوب جيد وجوهر هذا ردي ولا
يستعمل ذلك الا فيما له اصل وجنس والله تعالى لا جنس له لما تقدم انه ليس بجسم وسنبين انه ليس بجوهر متحيز
ولا عرض ولا يجوز ان يكون جوهرا على الوضع الفلسفي والنصارى فان الجوهر عندهم هو الموجود لا
في موضوع وذلك وان جاز عليه تعالى فانه يوهم الخطا وهو الجنسية عند اهل اللغة وكل لفظ يوهم الخطا
فلا يجوز اطلاقه عليه تعالى ولا يجوز ان يكون جوهرا بالمعنى الكلامي لان الجوهر عندهم هو الذي لا يتجزى
مع كونه متحيزا عندهم ولو كان كذلك لما كان حيا قادرا عالما لان الجواهر الافراد يستحيل ان يكون كذلك
ولوجب ان يكون كائنا في جهة ما فيكون محدثا ولجاز ان يكون متحركا ساكنا كما جاز على الجواهر ولجاز
عليه الالوان والروائح والطعوم لان ذلك يجوز على الجواهر الافراد فبطل ان يكون جوهرا واما
الموضع الثاني وهو انه لا يجوز عليه خصائص الجواهر من الكون في الاماكن والتنقل في الجهات والصعود والهبوط
وغير ذلك فالذي يدل عليه ما قدمناه من ان ذلك يؤدي الى حدوثه وقد ثبت قدمه

واما انه تعالى لا يجوز ان يكون عرضا فالكلام منه يقع في موضعين احدهما
انه ليس بعرض والثاني انه لا يجوز عليه ما هو من خصائص الاعراض اما الموضع الاول وهو انه لا
يجوز ان يكون عرضا فالذي يدل على ذلك ان العرض يستعمل في معنيين لغوي وكلامي اما اللغوي
فهو ما يعرض في الوجود ويقل لبثه ولهذا يقولون هذا السحاب عارض كما قال تعالى قالوا هذا عارض ممطرنا
وقال النبي عليه السلم ان الدنيا عرض حاضر اي قليلة البقا وهذا لا يجوز عليه تعالى لما ثبت من انه باق دايم
والثاني المعنى الكلامي وهو ما يختص بالجواهر والاجسام ويحلها على معنى ان يكون صفة لها وهذا لا يجوز
عليه تعالى لان الاعراض المحدثة حالها يجوز عليها العدم والبطلان كما تقدم والقديم لا يجوز عليه العدم
والبطلان وما نفي عنه ما اثبت لسواه فليس هما امر واحد وايضا فلو كان عرضا لما كان حيا قادرا
وقد تقدم انه حي قادر وايضا فلو كان عرضا لكان محتاجا في وجوده الى وجود الجواهر والاجسام لان
الاعراض محتاجة الى ذلك ولو كان محتاجا الى ذلك لبطل ان يكون قديما واما الموضع الثاني

وهو انه تعالى لا يجوز عليه خصائص الاعراض اما العدم فقد بينا انه لا يجوز عليه تعالى واما الحلول فلو جاز
ان يحل في الاجسام كما تقوله الصوفية والكرامية الطغام لوجب ان يحتاج في وجوده الى وجود المحال وهي الاجسام
وهذا يؤدي الى قدم المحال او حدوث ذي القدرة والجلال وكل ذلك محال وايضا لو كان حالا لم يكن بان يحل
في صورة اولى من صورة فاما ان يحل في جميعها وذلك لا يعقل واما ان لا يحل وهو قولنا واما ان يحل في بعضها دون
بعض احتاج الى فاعل يخصصه ببعضها دون بعض وذلك محال وايضا فلو كان يحل في الصور الحسنة علما
فاله لها ولا الجهال لوجب ان يكون حالا في غير حال لان الحسن يختلف بحسب الشهوات وكم من مستحسن في الصورة عند قوم
غير مستحسن عند اخرين وكل ذلك محال فثبت انه تعالى ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض وثبت بذلك الموضع الثاني
واما الموضع الثالث وهو في بيان حجج المخالفين والجواب عنها فاحتج المخالفون باشياء عقلية وسمعية
اما العقلية فمنها شبهة قالوا انتم اذا قلتم ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض كان اثباتا
لما لا يعقل واثبات ما لا يعقل لا يجوز وتكونون قد نفيتم ما ادعيتم اثباته او ناقضتم وقلتم بانه ثابت وغير ثابت
ما تعنون بقولكم اثبات لما لا يعقل الجواب فان عنيتم اثبات لما لا يدرك ولا يشاهد فهو صحيح وليس يجب في كل معقول
ان يكون مشاهدا فان كثيرا من المعقولات ليس بمشاهد كالعلوم والارادات وغيرها وان اردتم
انه اثبات لما لا يدل عليه دلالة فهو غير صحيح لانا قد بينا لكم الدلالة على اثبات الصانع الحكيم وانه ليس يشبه
الاشياء ولم يات احد من المشبهة باعتراض على اركان الادلة ابدا فلا معنى لما ذكروه في ذلك وانما الذي
ثقل عليهم اعتيادهم من المشاهدات يعسر عليه ان يعتقد سواها حتى لم يخطر بباله ما اعتقده من غير المحسوسات فاذا
خطر ذلك بباله علم ان كونه غير مجانس للمشاهدات لا يقتضي ما يشابهه ولان العقل لا يقبله وان كان الوهم يقبله ولكن
الواجب الانقياد للعقل والنشر من قضايا الوهم ومنها شبهة قالوا انه تعالى فاعل ولا يعقل الفاعل
الا جسما فيجب ان يكون جسما والجواب عن ذلك على مثل ما مضى من انهم ان عنوا انه لا يشاهد فاعل
الا وهو جسم فهو صحيح ولا يدل على ان كل فاعل يجب ان يكون جسما لانه ليس بين الفاعلية والجسمية تعلق يمنع
من انفصال احدهما عن الاخر وكما يجوز ان يوجد جسم ليس بفاعل يجوز ان يوجد فاعل ليس بجسم

فالهم

فانهم ان جعلوا الجسمية علة كونه فاعلاً لم يصح لان الجمادات اجسام وليست بفاعلة وان جعلوا الفاعلية
علة كونه جسماً في الشاهد ثم نقلوه الى الغائب لم يصح لان الفاعلية تزول ولا تزول الجسمية وهذا يدل على انهم
اعتمدوا على مجرد الوجود ومجرد الوجود لا يدل ابداً لان من وجد عالماً مطولاً او قصيراً لا يجب ان يكون كل عالم
كذلك فبطل ما عولوا عليه ومنها **شبهة** قالوا لسنا نعقل شيئاً ليس في العالم ولا خارج
العالم واثبات ما لا نعقل لا يجوز **والجواب** ان عنيت لا نعقل جسماً الا ان يكون كائناً في جهة داخل العالم ولا
يكون في الجهات خارج العالم فهو صحيح ولكن قد دل الدليل على انه تعالى ليس بجسم وان عنيت لا نعقل شيئاً على
الاطلاق الا وهو كائن في جهة داخل العالم او في جهة خارج العالم لم يصح لانا نعقل الاعراض وليست كائنة في
الجهات داخل العالم ولا خارجه اصلاً ثم يقال ان هذا اعتماد منك على مجرد الوجود فلا يصح فانه ليس
من التشبيه وبين الجهات تعلق يمنع من انفصال بعضها من بعض على مثل ما تقدم ثم يقال انك اما ان تقول هو
تعالى قديم ويكون قد عقلته من غير داخل العالم او خارجه لانه لا عالم فيما لم يزل او تقول بقدم العالم
رجعنا معك الى حدوثه او تقول بحدوثه رجعنا معك الى قدمه تعالى واكثر ما تعلقت به المشبهة التقدير
لكل ذات والتشبيه لها بما عاينوه وشاهدوه وهذا اختلال في العقل وترك لقضيته **واما الشبه
الشرعية** فانهم يتعلقون بالمتشابه من الكتاب والسنة ويكذبون على السلف الصالح من الائمة وهم
بريئون مما قالوا **فمن ذلك** تعلقهم بقوله تعالى ويبقى وجه ربك وقوله بل يداه مبسوطتان وقوله
لاخذنا منه باليمين وقوله تجري باعيننا وقوله يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله وقوله يوم يكشف عن
ساق قالوا فاثبت لنفسه الوجه واليدين والجنب والعين والساق قالوا **والسنة** واردة بذلك رووا
عن جابر عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لا يسال بوجه الله الا الجنة ورووا عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه
انه قال من استعاذكم بالله فاعيذوه ومن سالكم بوجه الله فاعطوه وغير ذلك في الوجه قالوا وروي عن
ابي موسى عن النبي صلى الله عليه انه قال ان الله تعالى باسط يده لمسيء النهار ليتوب قبل الليل ولمسيء الليل ليتوب
قبل النهار حتى تطلع الشمس من مغربها ورووا عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه قال ان الله تعالى اول شيء خلق القلم

فاخذه بيمينه وكلتا يدي ربي يمين وروا ان حبرا من اليهود جا الى النبي صلى الله عليه فقال اذا كان
يوم القيامة جعل الله السموات على اصبع والارض على اصبع والجبال على اصبع والما والثرى على اصبع والخلايق
كلها على اصبع يهزهن ثم يقول انا الملك الديان قال فلقد رايت رسول الله صلى الله عليه ضحك حتى بدت نواجذه
تعجبا مما قال تصديقا له ثم قال الله وما قدروا الله حق قدره والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات
مطويات بيمينه ورووا الكف من احاد الاصابع قالوا وروى ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه واله انه كان
سميعا بصيرا ووضع اصبعه الدعا وابهامه على عينه واذنه قالوا ففيه تنبيه على اثبات العين والاذن ورووا عن
عقبة مثل ذلك حين قرا صلى الله عليه واله ربك كل شي بصير وهو جاعل اصبعه تحت عينيه ورووا خبر الساق والقدم
والجواب عن ذلك بان كثيرا من رواتها هم الذين يروون مثل هذه الاحاديث كانوا تلامذة الزنادقة
كما روي ان هشام بن الحكم لعنه الله كان من اتباع ابي شاكر وابو شاكر هذا زنديق وهشام هذا هو الذي يقول
بان الله سبحانه اشبار وحكي عنه انه قال هو على هيئة سبيكة وانه يتحرك ويسكن ولو لم يكن الا احاديثهم وعمن
اخذوا العلم لطال الشرح وعلى الجملة فقد دلت الادلة العقلية على ان الله تعالى ليس بجسم ولا له اعضا وانه
لا يتبعض ولا يتجزى ودل على ذلك محكم القران في قوله تعالى ليس كمثله شي وقوله تعالى قل هو الله احد الى قوله
ولم يكن له كفوا احد وغير ذلك من ايات القران الكريم فاذا ثبت ذلك وجب حمل المتشابه من الكتاب والسنة التي
يسلم معها اسناد الخبر ومتنه عما يوجب رفضه ويسلم لفظه عما يعارضه فانه يجب حمله على موافقة
المحكم لان ادلة الله تعالى لا تتناقض فاذا حمل على ما هو مستعمل في اللغة العربية كان قد ادى حق الله الواجب
في ادلته فاذا ثبت ذلك قلنا معنى الوجه هو الله في قوله ويبقى وجه ربك اي يبقى هو ولذلك السوال
بالوجه هو السوال بالله فيعطي لوجهه اي له ولرضاه ولولا ذلك للزم ان يهلك كله تعالى الا وجهه على ظاهر
قوله كل شي هالك الا وجهه **واما** اليد فقد تكون في اللغة بمعنى النعمة وهو المراد بقوله بل يداه
مبسوطتان يعني نعمتاه نعمة الدنيا والاخرة وقد تكون اليد القوة كقوله والسما بنيناها بايد اي بقوة وهذا
عن ابن عباس واليد تكون صلة في الكلام زايدة ومنه قوله تعالى ذلك بما قدمت يداك اي قدمت انت وعليه يحمل

قوله

قوله تعالى لما خلقت بيدي استكبرت اي حلفت ابدا والبمين بمعنى القوه وبمعنى الجارحه ويمكن ان يحمل قوله تعالى
لاخذنا منه باليمين اي القناه بيمينه في النار ويحمل بقوه وقد حمل عليهما جميعا وما في الاخبار يحتمل ذلك
فاما خبر الاصبع فيحتمل ان يرد ويحمل ان يحمل على النعمه فانها قد يكون بمعنى النعمه والاصبع في اللغه
الاثر الحسن فيحتمل ان الجبال والسماوات والارض على اثر حسن ونعمه عظيمه بها على الخلائق ويحمل ان يعني
انه يحمل الانسان قدرته ويحمل ان يكون انكر على اليهودي حين قال وما قدروا الله حق قدره فاما العين
فكما انها بمعنى الجارحه فقد يكون بمعنى الكلاه والحفظ وقد فسر به ابن عباس رحمه الله تجري باعيننا اي بكلاتنا
وحفظنا وعن ابن عباس واصنع الفلك باعيننا اي بتعليمنا ووحينا وعن الحسن ولتصنع على عيني اي على علمي
واما الجنب فالمراد به طاعه الله قال ابن عباس في جنب الله اي امره وقوله يوم يكشف عن ساق
قال سعيد بن جبير ومجاهد عن امر عظيم وشده ومنه قولهم قامت الحرب على ساق وعن ابن عباس عن شده من
الامر فاما الاخبار فيمكن دفعها بانها اخبار احاد لا توجب الا الظن وبعضها لا يوجبه واذا
امكن تاويلها جاز حملها وايضا فهي معارضه باخبار التنزيه نحو قوله صلى الله عليه واله ان قوما من
الامم الخاليه اتوا نبيا من الانبيا فقالوا صف لنا ربك فسالوه عن ربه ما هو ومن اي شي هو نور او جوهر ام ذهب ام فضه
فسكت فارسل الله تعالى عليهم صاعقه من السما فاهلكتهم وذلك قوله ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشا
وهم يجادلون في الله وهو شديد المحال وقوله صلى الله عليه واله ان اشد الناس عذابا يوم القيامه
ثلثه رجل قتل نبيا او قتله نبي وامام ضلاله وممثل من الممثلين وروي من المصورين قال الحسن هم الذين يصورون
الله بقلوبهم وعن علي بن ابي طالب عليه السلم احذروا ان تمثلوا بالرب الذي لا مثل له او تشبهوه
بشي من خلقه جاز لمن فعل ذلك نار لا تطفى ومنها ما احتجوا به على اثبات الكون له والمكان
بقوله على العرش استوى وبقوله وجا ربك وبقوله ما يكون من نجوى ثلثه الا هو رابعهم الايه وقوله يخافون
ربهم من فوقهم وقوله هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام قالوا وروى ابن مطعم ان النبي صلى
الله عليه قال ينزل الله كل ليله الى السما الدنيا فيقول هل من سايل فاعطيه هل من مستغفر فاغفر له ح
وروو اخبار المجي والنزول وروو ذلك في قوله ثم دنا فتدلى وخبر ابي هريره عن النبي صلى الله عليه واله

عن الله تعالى ومن مشى الى اهرول اليه **والجواب** عن ذلك انه قد ثبت ان الكون والحركات لا تجوز
على الله تعالى لانه ليس بجسم بحث بنا وبان ما في الايات من ذلك والاخبار على مثل ما تقدم فالاستوى على العرش الاستيلا
عليه قال الشاعر ... قد استوى بشر على العراق اي استولى واستوى بمعنى قصد وعمد الى السما ومجى الله
هو مجى امر الله وقوله الا الامور اليهم يعني بعلمه وقوله يخافون ربهم من فوقهم اي فوقهم في القدرة والسلطان
ومجى الله هو مجى عذاب الله واما ما رووا من نزول الله تعالى فهو نزول فضله واحسانه ونعمه وعليه تاوله
بعض السلف واما قوله ثم دنا فهو يعني جبريل وخبر ابي هريرة في انه يهرول الى من مشى اليه فقد
فسره ابو هريرة بانه تاتيه رحمته والمعنى انه تسرع اليه نعمته وخيراته على مشيه الى طاعته **ومنها**
حديث الضحك قالوا في حديث ضيف الانصاري قال النبي صلى الله عليه واله لقد ضحك الله منك ومن امراتك
البارحة مما صنعتما بضيفكما وقوله صلى الله عليه واله ان الله لافرح بتوبة احدكم منه بضالته **والجواب**
ان الضحك تفتح في الوجه واستنار لاجل منفعة تختلج اليها وكل ذلك لا يجوز على الله تعالى والخبر من اخبار الاحاد
ولا يعتمد عليه وايضا فهو معارض لادلة العقول والكتاب والسنة المتواترة وان صح الخبر كان الغرض بالضحك
انه تعالى قد رضي عملهما كما يقال ضحك السحاب ولا يراد به الضحك الحقيقي وانما يراد انه اتى على سبيل العرض
من البرق والمطر ويحتمل ان تلك الحال حالة يضحك منها لو كان يضحك تعالى كما قال ولو انزلنا هذا القران على جبل
لرايته خاشعا الايه **ومنها** اليس عندكم انه تعالى شي لا كالاشيا فهلا جاز ان يكون جسما لا كالاجسام
والجواب عن ذلك ان اردت بقولك جسما انه طويل عريض عميق وبقولك لا كالاجسام نفي ذلك كان
مناقضة ظاهرة وان اردت بقولك جسما انه قايم بذاته وبقولك لا كالاجسام انه ليس بطويل ولا عريض ولا
عميق فقد بينا انه لا يطلق الجسمية على القيام بالذات فاما قولنا انه شي فانه يفيد انه معلوم وقولنا
لا كالاشيا اي لا كالمعلومات بل يخالفها تبارك وتعالى وعلى هذه الطريقة يجري القول في هذا الباب والله
الهادي **باب في انه تعالى غني** والكلام منه يقع في موضعين احدهما في حقيقة
الغني والثاني في الدلالة على انه تعالى غني اما الموضع الاول وهو في حقيقة الغني فهو الحي الذي ليس بمحتاج

واما

وأما الموضع الثاني وهو في الدلالة على أنه تعالى غني فالذي يدل على ذلك أنه تعالى حي ليس بمحتاج أما أنه حي
فقد تقدم بيانه وأما أنه ليس بمحتاج فالذي يدل على ذلك أنه لو كان محتاجا لم يخل أن يكون محتاجا في ذاته
ووجوده أو لا في ذاته ووجوده بل في سوى ذلك ومحال أن يكون محتاجا إلى غيره في ذاته ووجوده لما ثبت أنه تعالى
قديم والاحتياج إلى المحدث لحدوثه ولا علة توجبه ولا يجوز أن يحتاج إلى غيره فيما سوى ذاته لأنه لا يخلو أن يحتاج
في صفاته من كونه قادرا أو عالما وحيا إلى أمر آخر يؤثر فيها أو لا يحتاج إلى ذلك بل يحتاج فيما سوى ذاته وصفاته
ومحال أن يحتاج في ثبوت صفاته إلى أمر سوى ذاته لأن من يقول صفاته هي ذاته المؤثرة في الفعل وفي أحكامه وإيقاعه
على وجه دون وجه لا يلزمه شيء من ذلك ومن يقول بإثبات أحوال الله تعالى يقول بأنه لا يجوز أن يحتاج في صفاته
إلى فاعل ولا موجب خارج عن الذات لما تقدم بيانه على الأشعرية ومن يقول كمقالتهم فقد تبين أنه لا يحتاج
إلى ذلك ومحال أن يحتاج إلى غيره لا في ذاته وصفاته لأنه لا يخلو أن يحتاج إلى ذلك في تأثيره في أفعاله
أو لا في تأثيره في أفعاله بل في جلب المنافع ودفع المضار ومحال أن يحتاج في تأثيره في الأفعال إلى أمر سوى
ذاته من جارحة أو آلة أو صفة أو معنى زائد على الذات أما الصفات والمعاني فلما بينا أنه لا دليل
يدل على ذلك ولا يعلم ذلك بنفسه وأما الجوارح والآلات فلما ثبت من أنه تعالى ليس بجسم والآلات
والجوارح من قبيل الأجسام فإذا لم يجز عليه تعالى الجوارح والآلات لم يجز عليه الحاجة عند التأثير في الأفعال
إلى الجمادات ولأنه لا يصح مماسته المعدومات من الأجسام فيما لم يزل وقد ثبت وجودها منه تعالى على
سبيل الصحة والاختيار فلا يجوز أن يحتاج إليها في حال من الأحوال ولا يجوز أن يحتاج إلى جلب المنافع ودفع
المضار ولا إلى اجتناب الغموم واجتلاب المسار لأنه لو جاز عليه هذا الضرب من الحاجة لكان قد جاز
عليه التضرر والانتفاع ولو جاز عليه ذلك لجاز عليه التألم والالتذاذ ولو جاز عليه ذلك لجاز عليه الشهوة
والنفار ولا يجوز عليه ذلك في حال من الأحوال وهذه الدلالة مبنية على أربعة أصول أما الأصل
الأول وهو أنه لو جاز عليه الحاجة إلى جلب المنافع ودفع المضار واجتناب الغموم واجتلاب المسار لوجب
أن يجوز عليه التضرر والانتفاع فالذي يدل على ذلك أن القول بالحاجة إلى ذلك مع أنه غير منتفع ولا متضرر

يعود على حاجته الى اجتلاب المنافع ودفع المضار بالنقص والابطال وتناقض في عقول ذوي الافهام ولهذا
تستحيل حاجة الجمادات الى ذلك كما استحال عليها التضرر والانتفاع وجاز ذلك على الاجسام العباد لما
جاز عليهم التضرر والانتفاع واما الاصل الثاني وهو انه لو جاز عليه التضرر والانتفاع لجاز عليه
التألم والالتذاذ فالذي يدل على ذلك ان الالم يدخل في معنى المضرة واللذة تدخل في معنى المنفعة بدليل ان
المضرة هي الالم والغم او ما يؤدي اليهما او الى احدهما والمنفعة هي اللذة والسرور او ما يؤدي اليهما
او الى احدهما بدليل انه لا يجوز اثبات ذلك مع نفي البعض الاخر فلا يجوز ان يقال هو منتفع غير ملتذ ولا مستر
ولا نفعه ما يؤدي اليهما او الى احدهما وعلى العكس من ذلك وكذلك المضرة واما الاصل الثالث
وهو انه لو جاز عليه التألم والالتذاذ لجاز عليه الشهوة والنفار فالذي يدل على ذلك ان الشهوة والنفار
يدخلان في معنى التألم والالتذاذ لان التألم هو ادراك الشيء المنفور عنه واللذة هي ادراك الشيء المشتهى
بدليل انه لا يجوز ان يثبت باحدى اللفظين وينفى بالاخرى فلا يجوز ان يقال ادرك ما اشتهيه وهو غير ملتذ به
ولا ان يقال ادرك ما ينفر عنه وهو غير متألم به بل يكون ذلك مناقضة ظاهرة واما الاصل الرابع
وهو انه تعالى لا يجوز عليه الشهوة والنفار في حال من الاحوال فالذي يدل على ذلك وجوه احدها انه لو جاز
عليه الشهوة والنفار لوجب ان يجوز عليه الادراك لان الشهوة المعقولة هي نزوع النفس الى ادراك الشيء
والنفرة هي انقباض النفس عن ادراك الشيء وقد ثبت ان معنى الادراك وحقيقته لا يجوز عليه تعالى لاستحالة
الحواس عليه فيجب ان لا يجوز عليه الشهوة والنفار يبين ذلك ويوضحه ان الشهوة والنفار لا يصح ثبوتهما
الا متعلقين بالمشتهيات والمنفورات ولا يعقلان من دون ذلك كما لا يعقل القدرة الا متعلقة بالمقدور
ولا العلم الا متعلقا بالمعلوم فان هذه التعلقات داخلة في معنى المتعلقات وحقائقها الذاتية والمشتهيات
والمنفورات لا يصح ان تكون متعلقات الشهوة والنفار الا بان يكون مما يصح ان يدركها ذو الشهوة والنفار
فان ما لا يصح ان يدرك لا يصح ان يشتهى ولا ينفر عنه ولا يصح ان يكون المشتهيات والمنفورات مدركات

الا

الا لمن يجوز ان يختص بالادراك وقد ثبت ان الله تعالى لا يختص بالادراك فاذن لا يجوز عليه الشهوة
والنفار ولا يصح ان يختلج في حال من الاحوال لانه اذا لم يجز الادراك لاستحالة الحواس في حقه تعالى لم
يجز ان يكون له مدركات يدركها واذا استحال ان يكون له مدركات يدركها استحال ان يجوز عليه
الشهوات والنفارات لانها لا تتعلق الا بالمدركات واذا استحال عليه الشهوات والنفارات
استحال عليه الالام واللذات واذا استحال عليه ذلك استحال عليه المنافع والمضار والغموم والمسار
وصح انه غير محتاج الوجه الثاني ان نقول لو جاز عليه الشهوة والنفار والتألم والالتذاذ
لوجب ان يكون جسما وذلك لا يجوز وهذه الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول فالذي يدل على
ذلك ان الشهوة المعقولة هي نزوع النفس الى ادراك الطعام بمحل الحياة وهو الفم والشهوة للمشروبات
كذلك والشهوة للملموسات انما هي ايضا نزوع النفس الى ادراك النكاح بمحل الحياة على الوجه المخصوص
وكذلك الشهوة للمرئيات لا بد ان يكون نزوع النفس الى ادراك ذلك بمحل الحياة وهي العين وكذلك الشهوة
للمسموعات وغير ذلك من المدركات وكذلك جميع الشهوات والمشتهيات لا تعقل الا كما ذكرنا ولهذا
لا يجوز ان يثبت باحدى للعطش ويتعلق بالاخرى ولا يجوز ان يقال اشتهى الطعام ولم ينزع نفسه الى ادراكه بمحل
الحياة وعلى الجملة فالمشتهي لا يعقل من شهوته الا انها تعلقت بادراك المشتهى بمحل حياته والنفار
هو انقباض النفس عن ان يدرك بمحل حياته الشيء ولا يعقل ذلك الا متعلقا الا بالادراك بمحل الحياة سواء
كانت هي العين او الاذن او سائر البدن من الحي وهذا لا يصح الا فيمن هو جسم حي مبنية مخصوصة ولا يعقل
المنافع والمضار والالام والملاذ والغموم والاستبشار والشهوات والنفار متعلقة الا بما يختص
بدن الحي ويرجع اليه على الاطلاق فثبت ان ذلك لا يجوز الا على الاجسام واما الاصل الثاني وهو ان
الله تعالى ليس بجسم فقد تقدم بيانه ح واحتج مشايخنا على ذلك بانه لو كان مشتهيا ونافرا
لجاز عليه الزيادة والنقصان لان الواجد منا انما يزيد جسمه بنيل ما يشتهيه ويلتذ به ويتناقص
جسده بنيل ما ينفر عنه ويتألم به ولهذا اختلف احوال الناس باختلاف امزجتهم والزيادة والنقصان لا يجوز

التي ينبغي عملها وما السلطون للمطعومات
لا يتعقل الا كمعا نزوع النفس الى ادراك صح

الا على الاجسام وهو تعالى ليس بجسم   وهذه الدلالة حسنة ان كان لا يعترضها ان يقال بان الزيادة
والنقصان ليس من حقيقة الشهوة والنفار ولا واجب كون ذلك معهما الا ترى ان بين كثير من المشتهيات
قد يكون سببا للزيادة في المرض ونقص البدن   وبين كثير من المنفور عنه كالادوية والمسهلات قد يكون
سببا للزيادة في الجسد فلا نقطع ان مع الشهوة الزيادة وان مع النفار النقصان   واذا لم نقطع على ذلك
وكان من قبيل العادات لم نقطع على انه تعالى لا يجوز عليه الزيادة والنقصان متى كان مشتهيا او نافرا
لا سيما مع علمنا انهما لا يوجبان الجواهر   **واحتج** اصحابنا ايضا بانه لو كان مشتهيا لوجب
ان يكون ملجا الى ايجاد المشتهيات ان كان مشتهيا لذاته او لمعنى معدوم او محدث او قديم والى الزيادة
عليها اضعافا مضاعفة بل الى ايجاد الشهوات المحدثة والمشتهيات ان كان كذلك والى ان لا يوجد شيئا
من المنفرات ولا احتاج في ذلك الى الفاعل كما لا احتاج في سائر صفاته الى الفاعل   وللقائل ان يقول
ان الزمتم ان يوجد تعالى من المشتهيات ما لا يتناهى لم يلزم لان وجوده في نفسه محال   وان الزمتم دون
ما لا يتناهى اذا كان مشتهيا لذاته او لمعنى فما الذي يمنع ان يكون قد فعل تعالى ذلك   وربما قيل انما
يجب ان ينفى كونه مشتهيا ونافرا عند بطلان ان يكون كذلك لذاته او لغيره متى ثبت انه لا يجوز ان
تثبت صفة له تعالى الا وهي معللة بالذات او بمعنى فاذا جاز ثبوت صفة غير معللة فما الذي يمنع ان ذلك لا يعلل
ويمكن ان يستدل على ابطال صفة له هي كونه مشتهيا ونافرا بانها لا تعلم بنفسها ولا طريق الى اثباتها
واثبات ما هذه حاله لا يجوز على ما تقدم بيانها وعلى هذه الطريقة يجري القول في هذا الباب والله الهادي

باب القول في الرؤية

الكلام ها هنا يقع في ثلثة مواضع احدها في
حكاية المذهب وذكر الخلاف   والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه   والثالث في بيان حجج المخالفين
والجواب عنها   اما الموضع الاول وهو في حكاية المذهب وذكر الخلاف فمذهبنا ان الله تعالى لا يرى
بالابصار في الدنيا ولا في الاخرة وهذا هو مذهب الزيدية والمعتزلة   وذهبت المشبهة وهم
الحشوية والكرامية الى ان الله تعالى يرى على صورة البشر ويستعظمون القول بانه لا يرى ويعدون

القايل

القائلين بذلك غير مثبتين لله تعالى لاعتقادهم أنه بمنزلة بعض ملوك البشر يحتجب ويظهر وذلك كله لاعتقادهم
التشبيه وذهبت الأشعرية إلى أنه تعالى يرى بلا إشارة إلى جهة من الجهات ويرى في الآخرة دون الدنيا ويراه
المؤمن دون الكافر وزاد الحسن بن أبي بشر الأشعري أنه يدرك بجميع الحواس فيشم ويسمع ويحس ولم يقل بهذا
أحد من الأمة غيره وذهب ضرار بن عمرو إلى أنه تعالى يرى بحاسة سادسة في الآخرة وذهب أكثر القائلين بالرؤية
إلى أنه تعالى يرى بأن يخلق في العين لمن يشاء من عباده فهذا هو الموضع الأول وأما الموضع الثاني
وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا إليه فالذي يدل على ذلك العقل والسمع أما العقل فالذي
يدل على ذلك أنا لا نراه الآن وإذا كان كذلك وجب أن يستحيل كونه مرئيا في كل حال فهذه الدلالة
مبنية على أصلين أما الأصل الأول وهو أنا لا نراه الآن فذلك معلوم ضرورة ولأنا لو رأيناه الآن
لفصلنا بينه وبين سائر المدركات ولوجب أن نعلمه ضرورة وأن يكون من لم يعلمه معذورا وكل ذلك محال
وأما الأصل الثاني وهو أنه إذا لم نره الآن وجب أن يكون مستحيل الرؤية في نفسه فالذي يدل على ذلك
أنه لو لم يستحل كونه مرئيا في نفسه لوجب أن يكون امتناع رؤيته الآن إما لفقد الصفة التي معها ترى المرئيات
أو لمانع من رؤيته وكلا الأمرين محال وإذا بطل الوجهان ثبت الثالث وهو أنه تعالى يستحيل كونه مرئيا في
نفسه وهذه الدلالة مبنية على ثلثة أصول أما الأصل الأول وهو أن امتناع رؤيته لا يعدوا
هذه الأقسام وهي أن يمتنع ذلك لأمر راجع إلى ذاته أو إلى الرائي أو إلى مانع يمنع من رؤيته فالذي يدل على
ذلك وجهان أحدهما أن القسمة في ذلك دائرة بين نفي وإثبات والقسمة إذا دارت بين نفي وإثبات
لم يجز دخول متوسط بينها وبيان ذلك أنه إذا امتنع رؤية الشيء فلا يخلو أن يمتنع ذلك لأمر راجع إلى
ذاته أو لا فإن كان لأمر راجع إلى ذاته فهو كونه غير مرئي في نفسه كالعلوم والإرادات والشهوات
وغير ذلك مما لا يصح رؤيته في نفسه وإن لم يكن لأمر راجع إلى نفسه بأن يصح رؤيته في نفسه فلا يخلو
أن يكون ذلك لأمر راجع إلى الرائي أو لأمر راجع إلى المرئي فالأول هو فقد الصفة التي معها ترى المرئيات
والثاني هو حصول الموانع عن رؤية المرئيات وأما الأصل الثاني وهو أنه لا يجوز أن يمتنع ذلك لفقد

ما يرجع الى ذاته **اما انه لا يجوز** ان يمتنع علينا رؤيته تعالى لفقد كوننا على الصفة التي معها
نرى المرئيات فالكلام منه يقع في موضعين احدهما في بيان تلك الصفة والثاني انا عليها اما الموضع الاول
وهو في بيان تلك الصفة التي معها نرى المرئيات فتلك الصفة هي كوننا احياء صحيحي الحواس فان الواحد منا متى كان
كذلك ولم يكن مانع صح ووجب ان نرى المرئيات ومتى لم يكن كذلك استحال وامتنع ان نرى المرئيات فلو جاز ان
يكون هناك امر زائد اليه من ادراك او غيره لاجله نرى المرئيات لادى ذلك الى رفع الثقة بالمشاهدات
بان نكون احياء صحيحي الحواس والموانع المعقولة مرتفعة ولا نرى المرئيات لعدم الادراك او غيره من الصفات التي
يدعيها المخالف او يرى الاعمى المرئيات لحصول الادراك او ما يدعى سوى ذلك والصفات كان يجب ان
يجوز ان يرى الاعمى بقة بالبصرة ولا يرى ما يقاربه من الاجسام الكثيفة بان يحصل الادراك لبعضها دون بعض ويجب
ذلك في البصير ومعلوم خلاف ذلك فيثبت الموضع الاول واما الموضع الثاني وهو انا على هذه
الصفة فليس كل احد منا الا بهذه الحالة **واما انه لا يجوز** ان يمتنع رؤيته تعالى لمانع يعرض
لنا فالكلام في ذلك يقع في ثلثة مواضع احدها في بيان الموانع المعقولة والثاني في حصرها والثالث
انه لا يجوز ان يمتنع علينا رؤيته لاجلها اما الموضع الاول وهو في بيان الموانع المعقولة فهي ثمانية
وهي البعد والقرب المفرطان والرقة واللطافة والحجاب الكثيف وكون المرئي في خلاف مواجهة الرائي
ومقابلة بصره وفقد الضياء المناسب للعين وكون محله باحد هذه الاوصاف فان هذه الامور يعلم ضرورة
بالخبرة والتجربة انه يمتنع عندها رؤية المرئيات واما الموضع الثاني وهو في حصرها فالذي يدل على
ذلك انه لو كان هناك مانع سواها لادى الى رفع الثقة بالمشاهدات فلا نثق بانه ليس بين ايدينا جبال عظيمة
ونيران متأججة وانا لا نامن ان نهوي فيها اذا لم نرها مع صحة حواسنا وسلامة الحال من هذه الموانع
الثمانية لان العلم بانها ليست بين ايدينا فرع على العلم بانها لو كانت لرأيناها فمتى جوزنا ان يكون ولا نراها
لمانع سوى هذه الموانع مع تكامل شروط الرؤية لم نثق بعدم ما لا نراه وذلك محال بالضرورة
واما الموضع الثالث وهو انه لا يجوز ان يمتنع علينا رؤيته تعالى الان لمانع من هذه الموانع فالذي يدل

على

على ذلك ان البعد والقرب لا يجوزان الا على من هو كائن في جهة وهو تعالى غير كائن في جهة والرقة انما تجوز على
الاجسام وقد بينا انه تعالى ليس بجسم واللطافة انما تجوز على الجواهر وقد بينا انه ليس بجوهر والحجاب الكثيف وكون
المرئي في خلاف مواجهة الرائي لهما انما يجوزان على من لا يرى الا في جهة وذلك فيه مستحيل ومحله تعالى في احدها
غير صحيح لان الحلول لا يجوز الا على الاعراض وهو تعالى ليس بعرض فثبت الموضع الثالث وبه يتم الاصل الثاني
واما الاصل الثالث وهو انه اذا بطل القسمان ثبت الثالث وهو انه تعالى انما امتنعت رؤيته لانه يستحيل
رؤيته في نفسه فالذي يدل على ذلك انا قد بينا انه لا رابع لهذه الاقسام الثلثة فاذا بطل اثنان ثبت الثالث
وصح بذلك ان الله تعالى تستحيل رؤيته في كل حال الوجه الثاني انا لو جوزنا ان يمتنع علينا رؤية
الشيء لا لاحد هذه الاقسام لجوزنا ان يكون بين ايدينا الجبال العظيمة والفيلة الكثيرة والنيران المتأججة
ونحن لا نراها مع انا على الحالة التي معها نرى المرئيات ومع ارتفاع الموانع المعقولة التي تقدم ذكرها ومع ان
الشيء يصح ادراكه في نفسه ومن جوز ذلك فقد خرج عن حد العقلاء ودخل في زمرة السوفسطائية الجهلاء هذه
دلالة العقل **واما السمع** فالذي يدل على ذلك من جهة السمع قوله تعالى لا تدركه
الابصار وهو يدرك الابصار ووجه الاستدلال بذلك ان الله تعالى تمدح بنفي ادراك الابصار
عن نفسه تمدحا راجعا الى ذاته واثبات ما تمدح الله تعالى بنفيه عن ذاته نقص والنقص لا يجوز عليه تعالى
فاذن لا يجوز رؤيته تعالى وهذه الدلالة مبنية على ستة اصول احدها ان الله تعالى تمدح بنفي ادراك
الابصار له والثاني ان ادراك الابصار رؤيتها والثالث ان هذا التمدح راجع الى ذاته والرابع ان
اثبات ما تمدح الله تعالى بنفيه عن ذاته نقص والخامس ان النقص لا يجوز عليه تعالى والسادس انه اذا
لم يجز عليه النقص تعالى لم يجز عليه الرؤية التي اثباتها نقص اما الاصل الاول فالذي يدل عليه
وجهان احدهما انه لا خلاف ان الله تعالى تمدح بذلك وانما اختلفوا في فائدة التمدح فمنهم من
قال تمدح بنفي ذلك في الدنيا والاخرة وهم الذين نفوا الرؤية وحملوا الادراك على الرؤية والذين حملوا
الادراك على الاحاطة والذين حملوها على الرؤية بهذه الحاسة وقالوا انه يرى بحاسة سادسة
ومنهم من نفى ذلك في الدنيا دون الاخرة وعن الكافرين دون المؤمنين وهم الذين اثبتوا الرؤية ح

لم

الوجه الثاني أن نفي الإدراك داخل في تضاعيف المدح وكل ما هذه حاله فإنه مدح وهذه الدلالة
مبنية على أصلين أما الأصل الأول فالذي يدل عليه أن سياق الآية فيما قبل وبعد تشهد بذلك ألا تسمع إلى
قوله تعالى بديع السماوات والأرض أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة إلى قوله لا تدركه الأبصار إلى
آخرها فإن جميع الآية شاهدة من أولها إلى آخرها بالمدح وأما الأصل الثاني وهو أنه لا يدخل في تضاعيف
المدح ما ليس بمدح فالذي يدل على ذلك أنه لا يحسن عند أهل اللغة العربية قول القائل فلان ثقة كريم يأكل الخبز
فاضل ويفرقون بينه في الحسن وبين أن يبدل لفظ العالم بدل قوله يأكل الخبز وليس ذلك إلا لأنه وسط بين
أوصاف المدح فيما ليس بمدح وإذا كان كلام الله تعالى قد بلغ نهاية الفصاحة والملاحة في جميع
الألفاظ وجب أن ينزه عن هذا السخف من الكلام فثبت الأصل الأول وأما الأصل الثاني وهو أن إدراك
الأبصار هو رؤيتها فالكلام منه يقع في موضعين أحدهما أن الإدراك يستعمل في معان والثاني أنه إذا قرن
بالبصر فإنه لا يفيد إلا الرؤية أما الموضع الأول وهو أن الإدراك يستعمل في معان فالذي يدل على ذلك
أنه يطلق على أربعة أشياء إدراك بمعنى اللحوق كما قال تعالى يقال أدرك الحسن زمان علي بن أبي طالب عليه السلم
وإدراك بمعنى البلوغ كما يقال أدرك الصبي إذا بلغ وإدراك بمعنى النضج والإيناع كما يقال أدركت
الفاكهة إذا نضجت وأينعت وإدراك بمعنى الإحساس بالحاسة كما يقال أدركت ببصري شخصا أي رأيته بدليل أن
أهل اللغة العربية يستعملون لفظ الإدراك في ذلك كله وأما الموضع الثاني وهو أن الإدراك
إذا قيد بالبصر فإنه لا يفيد إلا الرؤية فالذي يدل على ذلك أنه لا يجوز أن يثبت بأحد اللفظين وينفى بالآخر فلا
يجوز أن يقال أدركت ببصري شخصا وما رأيته ولا أن يقال رأيت ببصري شخصا وما أدركته بل يعد ذلك مناقضة
ظاهرة فثبت الأصل الثاني وأما الأصل الثالث وهو أن هذا التمدح راجع إلى ذاته فالذي يدل على ذلك
أنه تمدح بكل ما ذاته لأنه تبين ذلك ويوضحه أن كون الشيء مدحا ليس بتأثير مؤثر فيه من فاعل ولا علة والأصح من
الفاعل أن يوجد له إرادات مرتبة وكراهات مرتبة ولا لذلك علة لوجهين أحدهما أنا قد بينا إبطال العلل
وتأثيرها فيما تقدم والثاني أن كون الشيء مدحا ليس بتجدد ويزول في حالة البقاء وكل ما هذه حاله لا يكون لعلة

عنه

عند القائل بإثبات العلل فلا يكون مرئياً إلا لذاته. وأيضاً فإنا متى علمنا وجود جوهر أو لون وغير ذلك
مما يدرك علمنا صحة رؤيته وإن فقد كل أمر يشار إليه مما عدا ذلك، ومتى لم نعلم ذلك لم نعلم صحة رؤيته
وإن حصل كل أمر يشار إليه مما عدا ذلك، فلولا أن رؤيتها لذواتها ما صح فيها هذه القضية. وإذا كانت
صحة الرؤية لأمر راجع إلى الذات المرئية فاستحالة الرؤية راجع إلى ذات الباري مثل ذلك، فثبت بذلك الأصل
الثالث. وأما الأصل الرابع وهو أن إثبات ما يمتدح الله تعالى بنفيه عن ذاته نقص، فالذي يدل على ذلك أن إثباته
لا يخلو أن يكون نقصاً أو مدحاً أو لا نقصاً ولا مدحاً، ولا يجوز أن يمتدح بنفي المدح فإنه يقبح أن يمتدح الإنسان
بأنه غير فاضل ولا عالم، ولا يجوز أن يمتدح بما ليس فيه واحد منهما لأنه يقبح أن يمتدح الإنسان بأنه يمشي ويجلس
في داره بل يعد هذراً وعبثاً، فلم يبق إلا أنه يمتدح بنفي ما في إثباته نقص. وقولنا إن إثبات ما يمتدح الله تعالى
بنفيه عن ذاته احترازاً من فعله فإنه لو تمدح بأنه يفعل لم يكن نفيه نقصاً في حقه تعالى. وأما الأصل الخامس
وهو أن النقص لا يجوز عليه تعالى، فالذي يدل على ذلك وجهان: أحدهما أنه لا خلاف بين الأمة في ذلك. والثاني
أن هذا الضرب من النقص يؤدي إلى انقلاب ذاته لأنه يكون قد علمنا أن ذاته مما لا يرى، فإذا قيل بأنه يرى
لم يكن هي الذات التي لا ترى، فثبت بذلك الأصل الخامس. وأما الأصل السادس وهو أنه إذا لم يجز عليه النقص بصحة
رؤيته ثبت أنه لا يرى، فلأنه إذا كانت رؤيته نقصاً وثبت أن النقص لا يجوز عليه وجب إذا قيل بأنه يصح
أن يرى أن يعود ذلك على أحد هذين الأصلين بالنقض، فإذا ثبت صحتهما بما مضى ثبت أن الباري لا يصح رؤيته
على هذه الطريقة. هذا تحقيق القول في ذلك والله الهادي. وأما الموضع الثالث وهو في بيان حجج المخالفين
والجواب عنها، فاحتجوا بأشياء عقلية وسمعية.

أما العقلية فمنها قولهم
إن المرئي إنما يرى لوجوده، ولهذا إذا عدم لا يرى، والباري تعالى موجود فيجب أن تصح رؤيته. والجواب
عن ذلك أن الوجود لا يصحح الرؤية فإن كثيراً من الموجودات لا تصح رؤيتها كالأصوات والطعوم والروائح
والإرادات والكراهات وغير ذلك من الموجودات، وإنما الجوهر يرى لأنه جوهر واللون لأنه لون، وليس يمتنع أن يصدر
تصحيح الحكم الواحد من مصححات كثيرة كما يصح العلم بالشيء لأنه جوهر ولأنه سواد ولغير ذلك. ومنها
شبهة قالوا الباري يجب أن يستحيل رؤيته في نفسه وإن لم نره الآن مع صحة الحاسة وزوال الموانع

لأن الشرط عندكم في رؤية المرئيات المقابلة وهي لا تجوز عليه فلا يجوز أن يراه وإن صح أن يرى نفسه **والجواب**
أنه إذا كانت المقابلة شرطاً في صحة إدراك المرئيات وجب إذا استحال هذا الشرط أن يستحيل رؤيته تعالى
كما أنه لما استحال شرط رؤية الأصوات والطعوم وجب أن لا نراها وإن لا يكون متى سمع صحة حواسنا وارتفاع
الموانع عنا **فأما** رؤيته تعالى لنفسه فقد بينا أنه لا يختص بهذه الصفة التي هي كونه مدركاً ومن قال
بأنه مدرك من أصحابنا يقول إذا كان تعالى مرئياً في نفسه لم يكن المستحيل شرطاً في رؤيته وكان يصح أن يراه من غير
مقابلة ولهذا لا يجوز أن يشترط في كون الجواهر مرئية شروطاً مستحيلة لأن ذلك الحلول وشبهها فكان
لما لم يصح رؤيته تعالى من دون المقابلة ولهذا لما استحال هذا الشرط فيه وهو المقابلة صح أن نرى المرئيات
بلا مقابلة فهذا أقوى على مذهبهم ومنها **شبهة** قالوا الله تعالى يرى غيره ومن يرى غيره يرى نفسه
وإذا رأى نفسه كان مرئياً فرآه غيره **والجواب** أنا نقول إنه تعالى لا يختص بأنه يرى غيره ولكن يعلم غيره على
التفصيل فبطل ما ذكره ثم لو سلمنا أنه يرى غيره فلا يلزم أن يرى نفسه لأنه ليس بأن يجعل هاهنا العلة معلولاً
أولى من العكس ولهذا فإن الواحد منا يسمع غيره وهو الأصوات ولا يسمع نفسه وإنما العلة في صحة
الرؤية للغير هو أنه مرئي لنفسه لمجرد ذاته فلم يصح ما ذكره وعند أصحابنا الصفة المقتضاة المشروطة به
ما لوجود فلا يصح ما قاله ومنها **شبهة** قولهم قد شاركنا في أنه راء فيجب أن يشاركنا في أنه مرئي
والجواب هذا ضعيف لأنه ليس الشيء مرئياً لعلة أنه راء ولو صح هذا الضرب من الاستدلال وهو
الاستدلال بمجرد الوجود لصح أن يقال قد شاركنا في أنا أحياء وقادرون فليشاركنا في أنه جسم ومحتاج ومشتهي
ونافر وهذا لا يجوز ومنها **شبهة** لابن كلاب وهو قوله قد ثبت أن الله تعالى شاركنا في
أنه قائم بذاته فليشاركنا في أنه يرى **والجواب** عنه على مثل ما مضى ويوجب أن يشاركنا في جميع الوجوه كلها
وهذا محال **شبهة** الأشعري وهو أن القول برؤيته تعالى لا يؤدي إلى تشبيهه بخلقه ولا تجويزه
في حكمه ولا تكذيبه في خبره فوجب أن يجوز رؤيته **والجواب** أن هذا ليس بأولى من أن يقال يستحيل رؤيته
في نفسه لأنه لا يؤدي إلى ما ذكر ثم هذا غير مسلم لأنه يؤدي إلى تشبيهه بخلقه لأن رؤية الحي لا
يعقل إلا في الجسم ألا أن يريد أنه يرى لا فوق ولا تحت ولا في ضياء ولا في ظلمة فكل ما ذكرت

هذه

هذه الفرقة فهو مناقضة لان نا فينا لو نفي الرؤية لم يرد على ما قالوا او يكون خلافه في عبارة ولا طائل
تحتها فاما الرؤية المعقولة فتؤدي الى التشبيه لخلقه واذا اشبههم ادى الى الجورة في حكمه
للونه محتاجا كالبشر والى جواز الكذب عليه ؞ **واما شبههم السمعية**
فكثيرة جدا منها **شبهة** وهي احتجاجهم بقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة
قالوا عندنا وعندكم تستعمل في معان منها الفكر والفكر في ذاته محال لا يصح ان يراد ومنها
الانتظار وذلك لا يصح في الاية لان المنتظر يكون في حسرة وغم ولا يجوز على اهل الجنة ولانه اذا عدي
النظر بالى لم يحتمل الانتظار فلا يحسن انا انظر اليك وانما يحسن انا انتظرك وهو في الاية قد عدي بالى ولا
يراد به الا الرؤية ومنها الرحمة والرحمة لا يصح منا له وانما تكون منه لنا ومنها بمعنى الرؤية
اي نظرت الى كذا اي رايته فاذا لم يصح سائر الوجوه حمل على الرؤية ولا يجوز معارضته بنفي الادراك في قوله
لا تدركه الابصار لانها مطلقة وهذه الاية مقيدة بيوم القيامة فيجب حمل المطلق على المقيد ويقتضي
انه لا يرى في الدنيا ويرى في الاخرة **والجواب** ان ما ذكره لا يصح لان النظر لا يكون في اللغة بمعنى الرؤية
وانما هو بمعنى تقليب الحدقة الصحيحة الى المرئي التماسا لرؤيته ولهذا تقول فلان نظرت الى الهلال
فلم اره ويجعل النظر غاية فيقول نظرت حتى رايت ويوصف بانه نظر راض ونظر غضبان وذلك لا يصح
في الرؤية وقولهم بان المنتظر يكون في حسرة لا يصح لان من يشتري ولاية في بلد او يقدم ولده او من
يحبه يكون في سرور وغبطة وانما يقع الغم مع المنتظر اذا كان لا يثق بوصول النعمة او يكون
منتظر المضرة كانتظار اهل النار في كل وقت للعقاب وقولهم اذا عدي بالى لم يحتمل الانتظار
لا يصح لان القران يكذبه قال تعالى فنظرة الى ميسرة فعدى النظر بالى والمراد به الانتظار وعليه يدل
قول جميل ؞ اني اليك لما وعدت لناظر نظر الفقير الى الغني الموسر وقال الشاعر
وجوه يوم بدر ناظرات الى الرحمن يأتي بالخلاص ؞ ثم لو سلمنا هذا لزمهم مثله فانه اذا عدي بالى
لا يراد به الرؤية الا ترى انه كما لا يحسن انظرت الله لا يحسن رايت اليه وليس الكلام الا في لفظة النظر

معنى الانتظار فانها تعدى بالى ويراد بها الانتظار وأما قولهم ان الآية مقيدة والاولى مطلقة
فانهما يجوز حمل المطلق على المقيد اذا لم يمنع منه مانع وقد دلت الادلة على انه تعالى لا يرى بالابصار فلا يجوز
حمل المطلق على المقيد مع ذلك وعلى ان ما جعله مطلقا هو نص صريح ومحكم لا يدخله اشتباه لان الادراك اذا
قرن بالبصر لم يرد به الا الرؤية والآية التي جعلها مقيدة هي متشابهة لان النظر يحتمل وجوها كثيرة كما ذكرنا
أولا وليس كذلك اما الآي لفظ الرؤية والنظر فاذا كان احدهما صريحا والآخر ظاهرا او احدهما
محكما والآخر متشابها وجب حمل المتشابه على المحكم والظاهر على النص والاعتماد على كونهما جميعا ادلة
بالنقض والابطال نعم ثم انا نقول ان السلف الصالح حملوا الآية باجماع منهم على غير الرؤية
فان منهم من حملها على الانتظار ومنهم من حملها على الرؤية ۞ أما القول الأول فروى سعيد
بن جبير ان نافع بن الازرق سأل ابن عباس عن قوله تعالى الى ربها ناظرة قال ابن عباس هو الذي لا شبه له ولا
نظير ولا ينظر الى اهل النار برحمته واهل الجنة ينظرون رحمته وكرامته ولا تدركه الابصار وهو يدرك
الابصار وعن مجاهد قال ينتظر الثواب من ربها ولا يراه أحد وعن ابي صالح في الآية قال ينتظر
الثواب من ربها وعن يحيى بن سعيد بن المسيب في قوله الى ربها ناظرة قال ينتظر الثواب من ربها ولا يرى الله احد
وأما القول الثاني فروى مجاهد عن عثمن بن عمرو النخعي قال حدثنا من سمع عليا عليه السلم
يقول في قوله تعالى الى ربها ناظرة قال اذا جاوز المسلمون الصراط فتحت لهم ابواب الجنان فينظرون الى ما
أعد الله لهم من الثواب وما يعطون من النعيم وروى حفص بن يزيد الثقفي قال سمعت مجاهدا او قتادة
يحدثان عن ابن عباس في قوله الى ربها ناظرة قال الى ثواب ربها ناظرة وعن منصور قال سألت مجاهدا
عن قوله الى ربها ناظرة قلت يزعمون انهم يرون الله تعالى قال كذبوا اليس الله تعالى يقول لا تدركه الابصار
قلت فما معنى قوله الى ربها ناظرة قال الى ثواب ربها ناظرة ۞ ومنها شبهة احتجوا بسؤال
موسى الرؤية في قوله رب أرني انظر اليك قالوا ولو علم استحالتها ما سأل وليس يصح ان يقال غيره
أعلم منه والجواب ان في الآية ما يدل على استحالة الرؤية عليه تعالى وهو قوله لن تراني وهي

للتأبيد

للتأبيد فاقتضى انه لا يراه في الدنيا ولا في الآخرة ولو كان مؤمن يراه في الآخرة لرآه موسى عليه السلام
وايضا فانه تعالى علق جواز رؤيته في المستقبل بامر مستحيل وهو استقرار الجبل في حال تدكدكه وهذا
في قوله فان استقر مكانه فسوف تراني ثم نقول لهم ان حملتم الآية على ظاهرها لم يصح على اصولكم لان
ظاهرها ان موسى سأل الرؤية في الدنيا وانه سأل رؤية تقتضي التشبيه بقوله انظر اليك فان النظر هو
تقليب الحدقة الى المرئي التماسا لرؤيته وهذا لا يصح الا في جسم او لون ثم ان الله تعالى قد بين لنا ان
قوم موسى هم الذين سألوا الرؤية فسألها من اجلهم ضرورة قالوا لموسى يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله
جهرة قال تعالى فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون واخبر انه اختار السبعين بقوله واختار موسى
سبعين رجلا لميقاتنا فلما اخذتهم الرجفة قال رب لو شئت اهلكتهم من قبل واياي اتهلكنا بما
فعل السفهاء منا يعني سؤالهم الرؤية الذي لاجله سألها واضاف السؤال الى نفسه ليعلموا انه اذا
لم يصح ان يراه موسى لم يروه ولم يكن له ان يسأل من غير اذن فكانت صغيرة ولهذا تاب منها بعد ما
صعق وهلك قومه وقال سبحانك تبت اليك وما رآه من الاهوال والافزاع يدل على ان هذا القول
وهو الرؤية في الله تعالى عظيم جدا لانه اذا كان وقوع ذلك عند طلب ظهور دلالة سمعية بذلك
على انه لا يرى ليكون اوضح في قلوب السامعين ولم يقع الخطأ الا في سؤال الرؤية بغير اذن فكيف من
يعتقد ذلك ويدين به وحقيقته في الله تعالى وينتظره تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا ومنها
احتجاجهم باخبار الآحاد بعضها غير تامة الاسناد وبعضها يرويه المجانين ومن
يتهم في دينه مثل ما يروون عن قيس بن حازم عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال ترون ربكم كما ترون
القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته والجواب عن ذلك ظاهر وهو ان اخبار الآحاد لا
تكون طريقا للعلم ولا دلالة في القطعيات وانما يصح التصديق بمعناها اذا وافق ادلة العقول
والكتاب والسنة المعلومة والاجماع وهذا الخبر الذي رواه قيس بن حازم لو رواه عشرة من
اهل العدالة لم يكن حجة لما ذكرنا وكيف وقيس بن حازم هذا كان شديد الانحراف عن علي عليه السلام
وهو الذي قال سمعته على منبر الكوفة يعني عليا عليه السلام يقول انفروا الى بقية الاحزاب قال

فليس هذا قد دخل بغضه في قلبي ومن كان يبغض عليا عليه السلام فهو من اهل النار وايضا فانه من اعوان
بني امية وهم حزب الشيطان وايضا فان الرجل قد كان خولط في عقله في اخر عمره ولا يؤمن ان يكون رواه
بعد ما خولط وايضا فالاخبار الكثيرة تقضي بانه تعالى لا يرى نحو ما رواه جابر عن النبي صلى الله عليه واله انه
قال لا يرى الله احد في الدنيا ولا في الاخرة ونحو ما رواه ذكوان مولى عايشة عن النبي صلى الله عليه واله انه قال
يؤتى بالرجل الصالح وذكر كيف يسال الى ان قال ثم يقال له هل رايت الله فيقول ما ينبغي لاحد ان يرى الله
وروى سمرة بن جندب قال سالنا النبي صلى الله عليه واله هل نرى ربنا في الاخرة قال فاستعظم ثم سقط
ولصق بالارض وقال لا يراه ولا ينبغي لاحد ان يراه وايضا فهذه المسئلة في زمن الصحابة رضي الله عنهم
فقضوا انه لا يرى عن ابن عباس ان عليا عليه السلام مر برجل وهو رافع يده الى السماء شاخص ببصره فقال
يا عبد الله اكفف يدك وغض من بصرك فانك لن تراه ولن تناله فقال يا امير المومنين ان لم اره في الدنيا فساراه
في الاخرة فقال كذبت بل لا تراه في الدنيا ولا في الاخرة اوما سمعت الله تعالى يقول لا تدركه الابصار
وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير ان اهل الجنة ينظرون الى الله كما ينظر اليه اهل الدنيا ينظرون ما
ياتي من خيره واحسانه وهذا الخبر قد افاد ان مذهبنا هو مذهب امير المومنين عليه السلام وان دلالتنا بالاية
هي دلالته وفيه زيادة فايدة وهو انه اعلم باللغة وقد حمل الادراك على النظر فلا يصح ما يقوله المخالف
وفايدة اخرى وهو انه جعل النظر الى الله تعالى فيما يتلى من القران او يروى من الاخبار هو الانتظار وقوله
عليه السلام بذلك ظاهر في خطبه ومواعظه وادعيته وكلامه وقال ابن عباس في جوابه لنجدة الحروري
لا يدرك بالحواس ولا يقاس بالناس وكلامه في ذلك ظاهر ولما قال بعضهم ان الله قسم كلامه ورؤيته
بين موسى ومحمد جاء مسروق الى عايشة وقال يا ام المومنين ارأى محمد ربه فقالت سبحان الله لقد قف شعري
مما قلت واحتجت بقوله لا تدركه الابصار الخبر بطوله وعن ابن عمر لو ان انسا يزعم انه يرى الله في الاخرة
لاستعديت عليه وعن علي بن الحسين عليه السلام وقد سئل ارأيت ربك فقال ما كنت لاعبد شيئا لم اره
قيل كيف رايته قال لم تره العيون بمشاهدة العيان ولكن راته القلوب بحقائق الايمان لا يدرك
بالحواس ولا يقاس بالناس وعن الحسن لا يرى الله احد في الدنيا ولا في الاخرة واخبار الصحابة

والتابعين

والتابعين متظاهرة أنه لا شيء بالنصار وهو مذهب العترة الأطهار وذلك هو الاجماع بلا التباس
ولا اشكال فعلى هذه الطريقة تجري القول في هذا الباب

باب القول في الوحدانية

والكلام هاهنا يقع في اربعة مواضع احدها في بيان معنى الواحد والثاني في حكاية المذهب وذكر
الخلاف والثالث في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه والرابع في ابطال قول المخالف اما الموضع الاول
وهو في بيان معنى الواحد فالواحد يستعمل فيه تعالى على اربعة معان احدها انه لا يتجزى ولا ينقسم وهذا
حقيقة فيه تعالى ولا يكون مفيدا للمدح بانفراده لان الجوهر الفرد يشاركه في ذلك وانما يكون مدحا
بانضمامه الى كونه حيا فان كل حي سواه ذو اجزاء وابعاض فاذا قلنا بانه الحي الذي لا يتجزى كان
مدحا وثانيها انه تعالى واحد في اوصاف الكمال على معنى انه لا ثاني له يشاركه فيها على الحد
الذي يختص فيه تعالى سواء وصف بها مجتمعة او مفترقة وثالثها انه واحد في انه لا قديم سواه ح
ورابعها انه واحد في انه لا اله الا هو وبيت الموضع الاول واما الموضع الثاني وهو
في حكاية المذهب وذكر الخلاف فذهب المسلمون كافة الى ان الله تعالى لا ثاني له في القدم ولا في الالهية
ولا شريك له في صفات الكمال على الحد الذي يوصف بها تعالى ح والخلاف في ذلك مع الصفاتية والفلاسفة
والدهرية والملحدة والطبائعية والمانوية والديصانية والمرقونية والمجوس والنصارى **مقالة
الصفاتية** اعلم انهم يثبتون لله تعالى صفات يزعمون هي القدرة والعلم والحياة والسمع والبصر
والارادة والكلام ويقولون بانها قديمة وليست هي الله ولا غيره وكل واحد منها ليس هو الاخر
ويحققون ثبوتها في الازل مع الله تعالى **مقالة الفلاسفة** اعلم ان كثيرا من اصحابنا لا يكاد
يعد خلافهم في الوحدانية لانهم خالفوا في الصانع الحكيم تعالى وانما عددناه في الوحدانية لانه حدث
قوم من الفلاسفة يقولون بثبوت صانع العالم وحدوث العالم ويخرجون الاسلام على مذاهب الفلاسفة
الاولين قالوا فالعالم حادث وله محدث قديم هو واجب الوجود ووصفوه بانه قادر عالم حي وانه
كان موجبا ولم يلتزم هذا القول الا اوائلهم وان كان قد روي عن ارسطاطاليس انه تعالى لا يعلم الا ذاته
وروي عن كثير من المتاخرين انه يعلم الكليات دون الجزئيات وقال المنتحلون للاسلام منهم

انه اوجب العقل الاول والعقل الاول اوجب عقلا وفلك زحل ثم اوجب العقل عقلا اخر وفلك المشتري
حتى انتهى ذلك الى الافلاك التسعة والعقول العشرة ويقولون بان العقول هي الملائكة وهي تفيض الخير
والعلوم على النفوس ثم حدثت الاسباب والمسببات حتى انتهى الحدوث الى عالم الطبيعة وجميع هذه العقول
والافلاك قديمة فهؤلاء اسوأ قدما كثيرا فلهذا ذكرناهم في المخالفين في الوحدانية **مقالة**
الملحدة الباطنية هم يقولون باثنين اصلين روحانيين احدهما السابق والثاني التالي وان السابق
ظهر منه التالي وهو تام بالقوة غير تام بالفعل وحدثت السماء والارض وما فيهما من التالي وهو المدبر لهما
ومنهم من قال السابق يدبر العالم النافع والتالي يدبر العالم الضار وقالوا بان سبعة الانفس ثم تصير العالم
روحانيا وهي القيامة ويتواصون بالمحافظة على مخالطة الفلاسفة ويلهجون بذكر الهيولى والصورة وربما
قالوا السابق الهيولى والتالي الصورة ومذاهبهم تقديم التعليم في الحساب والهيئة وعبادة الكواكب وكتمان
مذاهبهم واظهار التشيع وربما قالوا السابق محدث التالي ولهم مذاهب ردية جدا وانما الغرض بيان
قولهم بالتثنية **مقالة الطبايعية** اعلم انهم يقولون بقدم الطبايع الاربع وليس من
هذه الفرق ياخذون عنهم القول بالطبايع ويخلطونه بمذاهبهم ولقولهم باكثر من قديم واحد ذكرناهم هاهنا
مقالة المانوية والديصانية والمرقيونية هؤلاء لا يطلق عليهم اسم الثنوية وان
كان اسم الثنوية في الحقيقة يتناول كل من قال باثنين فيدخل فيه هؤلاء الفرق الثلاث والباطنية والمجوس
وغيرهم وقال الحاكم رحمه الله الثنوية تسع فرق وهم المانوية والديصانية والمزدقية والمرقيونية
والماهانية والكينانية والمهوكية والصيامية والمجوس فعد المجوس منهم لانهم يقولون باثنين
واكثر الفرق التي ذكرها مذاهبهم متقاربة لانهم يقولون بقديمين وهما النور والظلمة وهما موجبان وكل
واحد منهما خمسة اجناس اربعة ابدان والخامس روح فابدان النور النار والنور والريح والماء وروحه
النسيم ولم يزل يتحرك في هذه الاربعة وابدان الظلمة الحريق والظلمة والسموم والضباب وروحها
الدخان ويدعى عندهم الهمامة وسموا ابدان النور ملائكة وابدان الظلمة عفاريت وشياطين
واحدهما يفعل الخير وهو النور والثاني يفعل الشر وهو الظلمة ولانهاية لهما من جميع الجهات

وانما يتناهيان من الجهة التي يلتقيان منها ثم اختلفوا في مكانهما منهم من قال النور علوي والظلمة
سفلية ومنهم من قال كل واحد منهما في الجنب الآخر ومنهم من قال النور مرتفع في الجهة الشمال والظلمة
منحطة في الجهة الجنوب واختلفوا في اتصالهما منهم من قال بالمماسة ومنهم من قال بينهما فرجة
قالوا وكل شيء في هذا العالم لا يخلو منهما فلهذا الحدث فيه الخير والشر واتفقوا ان بأيدي الاشياء وقع بامتزاجهما
واختلفوا اين وقع الامتزاج منهم من قال في عالم الظلمة دون عالم النور ومنهم من قال بينهما واختلفوا
في سبب الامتزاج قال بعضهم عالم الظلمة لا نهاية لها فما زالت تقطعه لمسارعتها الى الشر حتى بلغت حد
النور فامتزجا وقال بعضهم كان الامتزاج بالخبط لا بالقصد وقال بعضهم نشأت ابدان الظلمة
عن الاضرار بازواجها حتى رأت الروح النور فدعت ابدانها الممازجة لطلب الشر فاجابتها الابدان فلما
رآها ملك النور وجه اليها ملكا من ملائكته من خمسة اجناس فاسر وعليها فاسرته فاختلطت الاجزاء
النورية باجزاء الظلمة فحدثت السماء والارضون وما فيهما من المنافع والمضار وامر بخلق السماوات والارض
على ما شيئها الحسن ملك النور ووكل ملكا بحمل الارض وملكا بحمل السماء وخلق الافلاك ووكل ملكا بادارتها
وسير الشمس والقمر لاستصفاء ما في العالم من النور ولا يزال يستصفي حتى لا يبقى الا اجزاء ضعيفة لا تقدر
على تخليصها ثم يرتفع الملك الموكل بالارض والملك الموكل بالسماء فيسقط الاعالي على الاسافل ويضطرم نار
من تلك الاشياء ولا تزال تضطرم حتى يتخلص ما فيها من النور واختلف في مدة الاضطرام فقيل الف سنة
واربعمائة وثمانية وستون سنة وقيل الف واربعمائة وستون سنة فاذا ارادت الظلمة خلاص النور باقت
للقتال فتوجه ما حولها من الجنود فرجع مذعورة الى قعر اعدلها فيسد عليها فم القبر بصخرة ويتخلص النور
من الظلمة ٭ وقالت المزدقية النور يفعل قصدا والظلمة تفعل خبطا خلاف قول المانوية فانه موجب
عندهم وقالت المرقيونية لا بد من ثالث يمازج بينهما ولهم صيام ايام وصلوات واشياء يختلفون في
شرائعهم والمزدقية تبيح الاموال والنساء وتحرم الذبح والذبائح والماهانية احلوا ذلك وانما
قالوا بثالث يمازج بين القديمين ولهم خرافات طويلة جدا والغرض ان يقف السامع على عظيم هفواتهم
لتتضح له جلالة الاسلام

مقالة المجوس

قالت المجوس باثبات الاهين اثنين قديمين احدهما يزدان

وهو الله بزعمهم يفعل الخير بطبعه والاخر اهرمن وهو الشيطان يفعل الشر بطبعه واختلفوا فيهما فقال
بعضهم هما قديمان جسمان ومنهم من قال الله جسم والشيطان ليس بجسم ومنهم من قال بالعكس واختلف
القائلون بحدوث الشيطان في سبب حدوثه على ثلثة اقوال منهم من قال حدث عن فكرته الردية ومنهم من قال
عن شكه ومنهم من قال عن شي بالي كان معه فلم يدرك قالوا وكانت الدنيا سليمة من الشر لان الشيطان
كان خارج العالم ثم انه اطلع على العالم من ثقب فلما راى حسنه ولجه وادخل فيه الشرور وان يزدان
منعه باجناده فاقامت بينهما الحرب وقال بعضهم كان الشيطان معتزلا من العالم فاحتال حتى خرق
السما وصار الى الدنيا بجنوده فهرب منه يزدان بملائكته واتبعه الشيطان حتى حاصره وحاربه ثلثة الاف
سنة لم يصل احدهما الى الاخر بمكروه ثم راى الرب يزدان ان يصالح اهرمن الشيطان على ان يقيم في العالم
تسعة الاف سنة بالثلث الاولى ثم يخرج الى موضعه وراى يزدان ان الصلاح في احتمال المكروه الى انقضا الشرط
ابقى الناس في البلا الى انقضا الشرط فلما وقع الصلح اشهدا على ذلك عدلين ودفعا سيفيهما عند القمر
وقيل عند بعض الملائكة على ان من نكث قتل بسيفه قالوا فاذا خرج الشيطان عاد العالم الى الخير المحض ولهم
شرائع وثلث صلوات في النهار والليلة وقبلتهم الشمس والقمر في الليل ويستقبلون النار اذا دخلوا بيت
النار ويحل عندهم النسا والذكران في خرافات في شرائعهم يسيره

مقالة النصارى

سموا النصارى بقرية تسمى ناصرة كان بناها عيسى عليه السلام والذي يجمعهم القول بان الله تعالى جوهر
واحد ثلثة اقانيم الاول اقنوم الاب والثاني اقنوم الابن والثالث اقنوم روح القدس واختلفوا في
في ماهية الاقانيم فقال بعضهم هي اشخاص وقال بعضهم هي خواص وقال بعضهم هي صفات وقال
بعضهم اقنوم الاب هو الذات واقنوم الابن هو الكلمة وهي العلم ولم يزل متولدة عن الاب لا على سبيل
التناسل كتولد الضيا عن الشمس وان اقنوم روح القدس هو الحياة وانها لم تزل فائضة من الاب والابن
وربما قالوا انبعثت منهما وقال يحيى بن عدي ان الله سبحانه عقل ازلي فان يعقل ذاته وذاته معقولة
له فمن حيث علم عقلا مجردا هو اقنوم الاب ومن حيث علم عقلا لذاته هو اقنوم الابن ومن حيث ان
ذاته معقولة هو اقنوم روح القدس قالوا والكلمة اتحدت بعيسى ولهذا ظهر على يديه خلق

الاجسام

الاجسام واختلفوا في الاتحاد فقالت اليعقوبية انه بمعنى الممازجة والمخالطة حتى صار منهما شي
ثالث كما تمتزج النار بالفحمة فيصير منهما جمرة لا هي نار خالصة ولا فحمة خالصة وكذلك قالوا المسيح جوهر
من جوهرين واقنوم من اقنومين وقالت النسطورية ان الاتحاد على معنى ان الكلمة جعلته هيكلا ومحلا
وادرعته ادراعا وكذلك قالوا المسيح جوهران اقنومان لاهوتا وناسوتا قديما ومحدثا وقال بعضهم
الاتحاد وقع به كما يتحد نقش الفص في الشمع وصورة الوجه بالمرآة من غير ان ينتقل النقش من الفص الى
الشمع او الوجه الى المرآة وقال بعضهم اتحاد الكلمة هي ان ظهرت ودبرت على يديه ولهم شرائع وجمعهم
التصديق لعيسى ومن قبله من الانبيا والتكذيب لمحمد وفرقهم المشهورة اليعقوبية والنسطورية
والملكية والاسرائيلية يذهبون مذهب الملكية وقيل بل هم فرقة رابعة وعليهم سبع صلوات في اليوم
والليلة وعليهم غسل الجنابة والوضوء وغسل الوجه واليدين والذراعين وليس عليهم ختان وقيل عليهم صيام
ولهم قرابين ولهم اعياد منها عيد الشعانين وهو اليوم الذي نزل عيسى من الجبل ودخل مع تلامذته بيت
المقدس وعيد الفصح يوم خرج موسى من البحر وغرق فرعون وعليهم الزكاة العشر من اموالهم وحل النكاح
والمهر اربعون درهما ولا يصح النكاح الا بحضور القس والشماس وجماعة من العدول والولي وصاحب الامر
بعد المعقود عليه ويحرم التسري بالاماء الا ان يعتق ثم تزوجت ويعتق عبيدهم بعد الخدمة سبع سنين
ويحرم عليهم من النسا ما ذكر الله تعالى تحريمه علينا في سورة النسا وفي قتل العمد القود وفي الخطا الهرب
وفي زنا المحصن الرجم وغير المحصن ثم توخذ منه المهر لنسائها ويحرم عليهم السكر والذبح للاصنام واكثر
احكامهم في الفرائض تقرب من احكام المسلمين وذكرنا هذا عند ذكر مذاهبهم في الاصول لكون المسلم اذا عرف
ذلك وباطنهم وعرفهم شيا من مذاهبهم كان ذلك اكثر دخولا في قلوبهم لانهم يعدون ان المسلمين لا
يعرفون مذاهبهم ويكتمون كثيرا منها ولا سيما في الاصول فهذا هو الموضع الثاني واما الموضع
الثالث وهو في الدلالة على صحة ما ذهبنا اليه **اما انه تعالى** واحد بمعنى انه لا يتجزى ولا يتبعض
فالذي يدل على ذلك انه لو جاز عليه التجزي لكان مؤلفا وكل مؤلف محدث وكل محدث يحتاج الى محدث
وقد ثبت انه تعالى قديم وايضا فلو جاز عليه التجزي والانقسام لوجب ان يكون متحيزا لان ذلك لا يعقل

الا في المتحيز ولو كان كذلك لم يكن قديما ولو ثبت قدمه **واما انه تعالى لا ثاني له في القدم**
ولا في صفات الكمال فالذي يدل على ذلك دليل واحد وذلك بوجوه اربعة احدها انه لو
كان معه قديم ثان لوجب ان يكون قادرا على ما لا يتناهى من المقدورات وعالما بجميع المعلومات وذلك لا يجوز
وهذه الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول فالذي يدل عليه انه يكون قديما لذاته واذا كان كذلك
كان قادرا على ما لا يتناهى من المقدورات وهذه الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول وهو
انه يكون قديما لذاته فالذي يدل على ذلك ان قدمه لا يخلو ان يكون هو ذاته الثابتة في الازل او زائدا
عليها فان كان هو ذاته الثابتة في الازل وجب ان لا يحتاج في ثبوتها في الازل وهو قدمها الى مؤثر من
فاعل ولا علة لان ذلك المؤثر لا بد ان يكون ثابتا في الازل فلا يكون بان يؤثر في ثبوتها في الازل اولى من
ان تؤثر فيه فصح انه قديم لذاته على معنى انه لا يحتاج في وجوده في الازل الى غيره من فاعل ولا علة ولا سبب
ولا غيره وان كان وجوده في الازل زائدا على ذاته وهو قدمه لم يجز ايضا ان يحتاج الى فاعل ولا علة
اما الفاعل فلانه ليس هناك حالة قبل ما لم يزل يكون فيها ثابتا حالة عدم القديم ليؤثر فيه الفاعل
فيوجده في الازل واما العلة فلانه لا تؤثر فيه من العلل الا ما كان ثابتا في الازل واذا كان
ثابتا في الازل لم يكن بان تؤثر فيه اولى من ان يؤثر القديم فيها فلا يبقى الا انه قديم لذاته سوا قيل لمجرد
ذاته او لصفته الاخص واما الاصل الثاني وهو انه اذا كان كذلك كان قادرا على ما لا يتناهى فالذي
يدل على ذلك انه ان كان قدمه هذا الثاني هو مجرد ذاته الثابتة في الازل كان قد شارك القديم تعالى
في مجرد الذات الذي به يقع التماثل فان القديم انما يتميز عن غيره بقدمه فكل ما شاركه في قدمه وجب
ان يشاركه في جميع ما يجب له مما يرجع الى الذات لان من حق المثلين ان يشتركا في وجوب ما يجب وجواز ما يجوز
واستحالة ما يستحيل مما يكون راجعا الى الذات والا عاد على كونهما مثلين بالنقض والابطال الا
ترى ان الجوهر لما لم يتميز عن غيره الا بالجوهرية فانه يجب فيما يشاركه فيها ان يشاركه فيما يجب
له ويجوز ويستحيل مما يرجع اليها لما كان الذي يقع به التميز هو الذي به يقع التماثل وعلى
ان القديم ان كان هو الذات الثابتة في الازل وقدرت الثاني في الازل لم يكن احدهما بان يصح منه

الافعال أولى من الآخر لعدم المخصص لأن ذاتيهما مع المقدورات على سواء ولا أحدهما بأن يكون قادرا
أولى من الآخر لعدم المخصص بكون أحدهما قادرا دون الآخر أو بكونه قادرا على بعض المقدورات دون بعض
وإن كان القديم هو مقتضى عن صفة الذات وجب أن يدل على ثبوت مثل صفة ذات القديم الذاتية للقديم الثاني
لأنه لا يجوز ثبوت المقتضي من دون المقتضى وثبوت ذلك يقتضي ثبوت كونه قادرا على ما لا يتناهى لأنه لا يجوز
ثبوت المقتضى من دون المقتضي فثبت أنه كان يجب في القديم الثاني أن يكون قادرا على ما لا يتناهى من المقدورات
على كل حال وأما الأصل الثاني وهو أن ذلك لا يجوز فالذي يدل على ذلك أنهما لو كانا قادرين على جميع ما
لا يتناهى من المقدورات لصح بينهما التمانع وذلك لا يجوز وهذه الدلالة مبنية على أصلين أما الأصل
الأول فالذي يدل عليه أنا لا نعني بصحة التمانع إلا إمكان أن يوجد من أحدهما ضد ما يفعل الآخر الحادث وهذا
أمر ثابت في صحة الفعل في كل قادرين وكيف بالقادرين للذات وكونهما مثلين وحكيمين لا يقتضي استحالة
التمانع بينهما وإنما يقتضي أنه لا يقع التمانع بينهما ولا يفعل أحدهما ضد ما يفعله الآخر ووقوع التمانع
بينهما فرع على ثبوتهما وصحة التمانع فرع على أنهما لم يتحقق ثبوتهما معا وإنما هو على تقدير ذلك وتجويزه
وعلى أنا نقدر ذلك في مكلفين ضدين بثبوت أحدهما مناب الآخر في كونه لطفا للمكلف فيروم أحدهما الحادث
لكونه لطفا ويروم الآخر الحادث ضده لكونه لطفا لذلك المكلف فإن ما هذه حاله يصح أن يفعله القادر
ويصح أن يدعو الداعي إليه وأما الأصل الثاني وهو أنه لا يجوز أن يصح بينهما التمانع فالذي يدل على ذلك أنه
لو صح بينهما التمانع ثم قدرنا أن أحدهما رام تحريك الجسم يمنة في حال ما رام الآخر تحريكه يسرة
لكان الحال لا يخلو أن يوجد مرادهما فيجتمع الضدان وذلك محال أو لا يوجد مرادهما فيكونان ضعيفين
متناهيي المقدور وذلك محال أو يوجد مراد أحدهما دون الآخر فيكون الثاني غير قادر وذلك يعود على
كونه قديما بالنقض والإبطال وقد أدى إلى نحو هذه الأمور التي هي مستحيلة القول بالقديم الثاني فيجب أن
يكون محالا لأن ما أدى إلى المحال فهو محال وليس لقائل أن يقول لا يتمانعان لحكمتهما ولا يوجد منهما
الأمران وأحد لحكمتهما لأنهما وإن لم يتمانعا فلا يخرج أحدهما من كونه ممن لو مانعه الآخر لما وجد
مقدوره أو لوقع الجمع بين الضدين أو لامتنع عليهما جميعا فتقدير الاثنين يؤدي إلى المحال كيفما دار

القضية وما ادى الى المحال فهو محال ولولا صحة هذه الطريقة ما علمنا ان بعض القادرين اضعف من
بعض الا ترى انا نعلم ان الواحد منا اضعف من الاسد وان لم يقع التمانع بان نقدر انه لو وقع لكان فعل الاسد
اولى بالوقوع من فعل الواحد منا فبهذا التقدير نعلم انه لا يشاركه في قوته الوجه الثاني انه لا دليل
يدل على الثاني ولا نعلم ضرورة وكل ما هذه حاله فاثباته لا يجوز تبين ذلك ويوضحه ان العالم انما يدل بحدوثه
على حاجته الى محدثه ولا يدل على تثنية محدثه ولا تثليث ولا تربيع ولا ازيد من ذلك فالقول بالتثنية من غير
دلالة ليس باولى من القول بالتثليث وما زاد على ذلك مما لا يتناهى ووجود ما لا يتناهى محال فما ادى اليه يجب
ان يكون محالا وهو القول بالقديم الثاني الوجه الثالث ان القول بالقديم الثاني يؤدي الى ان لا يتميز
ثبوتهما معا عن ثبوت واحد منهما وحده وذلك محال وهذه الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول
وهو انه يؤدي الى ان لا يتميز ثبوتهما عن ثبوت احدهما وحده فالذي يدل على ذلك انه لا يستبد احدهما بامر ليس للاخر
ولا بصفة ليست للاخر ولا بمكان ليس للاخر ولا بوجود قبل الاخر ولا بوجود بعد عدم الاخر ولا بفعل ليس يقدر
الاخر عليه ولا بدليل غير دليل الاخر فلا يكون نعرفه في العقل بين ثبوتهما وبين ثبوت واحد منهما بوجه من الوجوه
واما الاصل الثاني وهو ان ذلك محال فالذي يدل على ذلك ان الثاني يجب ان ينفصل وجوده من ان لا يوجد
والا كان تسميته بالثاني لغوا لا معنى تحته ويعود ذلك على كونه ثانيا بالنقض والابطال الوجه الرابع
ان القديم الذي ثبتت حكمته وانه لا يكذب في خبره قد اخبر انه لا ثاني له فلم يجز اثبات قديم اخر معه لان ذلك يعود
على عدل الحكيم بالنقض والابطال واذا انتقض عدله انتقض غناه وعلمه وذلك ينقض القول بثبوته وقد دل
الدليل على ثبوت حاجة العالم الى قديم فثبت انه واحد في القدم **واما انه لا اله غيره**
فالكلام منه يقع في موضعين احدهما انه تعالى اله والثاني انه لا ثاني له في الالهية اما الموضع الاول
وهو انه تعالى اله فالذي يدل على ذلك انه تحق له العبادة وكل من تحق له العبادة فهو اله وهذه الدلالة مبنية
على اصلين اما الاصل الاول فالذي يدل عليه انه منعم باصول النعم والمنعم بها تحق له العبادة وهذه
الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول وهو انه تعالى منعم باصول النعم فالذي يدل على ذلك انه تعالى
خلق الحي وخلق حياته وشهوته وتمكينه من المشتهى وعقله الذي يميز به بين الحسن والقبيح فان هذه

الامور

الامور محدثة ولا يقدر عليها الا الله تعالى بدليل ان الواحد منا لو ادعاه او فزع الى الجماد واحد
منها لتعذر عليه ذلك على وتيرة واحدة وطريقة مستمرة ولا شك ان جميع النعم متفرعة عليها ولا يتحقق
الانتفاع بشيء اصلا الا بعد خلقها الا العقل فانه لا يتم الانتفاع بالامور الاخروية الا به ولا اشكال
ان معظم النعم الدنيا وية متفرعة عليه فثبت انه تعالى منعم باصول النعم واما الاصل الثاني وهو ان
المنعم بها يستحق العبادة فالذي يدل على ذلك ان المنعم بها يستحق اعلى الشكر واعلى الشكر هو العبادة وهذه
الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول وهو ان المنعم بها يستحق اعلى الشكر فالذي يدل على ذلك ان كل
عاقل يعلم بضرورة عقله وجوب شكر المنعم وان الشكر يتزايد بتزايد النعم ويتضاعف بتضاعف المنح والقسم
ولهذا لا يكون في العقل الشكر على الانعام بالفلس كالشكر على الانعام بالفرس ولا يستوي في العقل
شكر الوالد وشكر الاجانب فاذا كانت هذه النعم هي اصول النعم التي لا تتم النعمة الكاملة الا بها ولا
نعمة بعدها العقل في حق المكلف اعظم منها وجب ان يكون اصولا للنعم وان يستحق عليها تعالى اعظم
الشكر واما الاصل الثاني وهو ان اعلى الشكر هو العبادة فالذي يدل على ذلك ان الشكر هو الاعتراف بنعمة
المنعم على ضرب من التعظيم والاجلال وانهى التعظيم والاجلال هو العبادة لذي العزة والجلال لان
العبادة هي غاية الخضوع والتذلل للمعبود على وجه الاجلال وهي ماخوذة من قول العرب طريق معبد
أي مذلل لكثرة المشي فيه فثبت الاصل الثاني وهو ان المنعم بها يستحق العبادة وبثبوته يثبت الاصل الاول
وهو انه تعالى يحق له العبادة واما الاصل الثاني وهو ان كل من يحق له العبادة فهو اله فالذي يدل على
ذلك ان الاله هو من يحق له العبادة بدليل ان العرب لما اعتقدت ان الاصنام يستحق العبادة وصفتها بانها
الهة وهم وان اخطأوا في العبادة فلم يخطئوا في تسميته من يحق له العبادة الها لان الاوضاع اللغوية
انما تؤخذ من لسانهم ويعول فيها على اختياراتهم في اوضاعهم فثبت بذلك ان القديم هو الله تعالى
واما الموضع الثاني وهو انه لا ثاني له في الالهية فالذي يدل على ذلك انه لو كان معه اله ثان لكان
قادرا على اصول النعم وفاعلا لها ولو كان كذلك لوجب ان يكون عالما وغنيا وحيا لانها لا تكون
نعما الا ان يقصد بها وجه الاحسان ولا يعلم انه قصد بها وجه الاحسان الا ان يعلم انه عدل حكيم

ولا نعلم ذلك وثبوته الا بان نعلم انه عالم وغني على ما ناتي بيان ذلك ان شاء الله تعالى وكل من هذه
حالة يكون حيا وقد بينا ان المختص بذلك يجب ان يكون واحدا فثبت انه لا ثاني له في الالهية وبذلك يثبت
الموضع الثالث واما الموضع الرابع وهو في ابطال اقوال المخالفين فنحن نذكرها على الاختصار قولا قولا
مع الترتيب الذي ذكرناه في اول الكلام والله الهادي **المقالة الاولى** وهي مقالة الصفاتية
فيدل على ذلك ما قدمنا من انه لا طريق الى ذلك وما لا طريق اليه يجب نفيه وايضا فلو ثبتت هذه المعاني
لم تخل ان تكون قديمة او محدثة فان كانت محدثة لزم ان يكون قبل حدوثها فيما لم يزل غير قادر ولا عالم ولا
حي وذلك محال وان كانت قديمة لزم ان تكون امثالا لله تعالى وذلك محال على ما تقدم بيانه وايضا
فقد وجب ان يكون قادرا عالما حيا فيما لم يزل وكل من وجب ثبوته فيما لم يزل استغنى عن موثر خارج
عن الذات والا لم يكن بان يوثر فيه اولى من ان لا يوثر لفقد الحاجة اليه فبطل قول الصفاتية

واما المقالة الثانية وهي مقالة الفلاسفة واثباتهم للموجبات فقد بينا ان صانع العالم
لا يجوز ان يكون موجبا وانه يجب ان يكون مختارا وايضا فان ما ذكروه من العقول والافلاك القدما
لا نعلم ضرورة ولا طريق الى اثباتها وكل ما هذه حاله فاثباته لا يجوز وايضا فلم كان العقل الاول
بان يوجب اولا فلك زحل اولى من ان يوجب فلك القمر واولى من ان يوجب فلك الزهرة او الروح الثاني عشر
وايضا فكيف يصح ان يقال بان بعضها يوجب بعضا وهي قديمة باجمعها فانه ليس بان يكون الموجب موثرا
اولى من ان يكون معلولا او كلها ثابتة فيما لم يزل على سواء ولئن كانت محدثة فلم كانت بان يوجب بعضها
بعضا اولى من ان يكون الاثر موثرا وايضا فاذا كانت حاصلة من قديم موجب وجب حصولها في الازل
ولا يصح القول بحدوثها وايضا فان ما في العالم من الاجسام الذي لا يتناهى مثله من جواهر ولا يدري ان
يكون حصل من عالم فكيف يصح قولهم بانها لا تختص لصفة العالم ويلزمهم كثيرا مما يلزم الطبائعية

واما المقالة الثالثة وهي مقالة الملاحدة الباطنية فاول ما يقال لهم ان يقال لهم
انكم متى اوجبتم ان يكون لكل ظاهر باطن سواء من خطاب او دليل او شبهة او مذهب او جدال لزمكم

أن تجوّزوا أن يكون مذهبكم باطلاً وكفراً وشركاً عند الله تعالى لأنكم تقولون هو حق وصواب وهذا
ظاهر فما أنكرتم أن باطنه كفر وإلحاد فإن هذا غير الظاهر الذي أظهرتم وما أنكرتم أن يكون
قولكم إنا أهل الإسلام وأهل الدعوة الصادقة باطن هذا الظاهر الذي أظهرتموه أنكم أهل الكفر وأهل
الأقوال الكاذبة الخبيثة وما أنكرتم أن يكون قولكم بإثبات اثنين أحدهما السابق والآخر التالي باطنه
أن السابق هو الباري تعالى والتالي هو العالم المحدث فيجب عليكم أن تعتقدوا مذهب أهل الإسلام لأنه باطن
ما ظهر لكم وهذا في جميع أقوالهم بل كان يلزمهم أن لا يقفوا على غاية تكون هي الحق لأن ما فسروه
بباطن وأظهروه فلا بد من باطن لما ظهر من باطن فيؤدي إلى ما لا يعقل وإلى إبطال المعقولات والمحسوسات
بل يقال ما أنكرتم أن يكون باطنها جهالات وجهالات ولا يمكن الوقوف على الحق لصاحب هذا المذهب
ولا يمكن البلوغ إلى اعتقاد ولا مذهب وكل قول يؤدي إلى هذا فهو أخبث الأقاويل ثم يقال لهم
إن ما تذكرونه من السابق والتالي هو مذهب المجوس لا محالة فإنهم أثبتوا أصلين كما أثبتم وقديمين كما قلتم
فكيف تتوهمون الإسلام وأنتم تتبرؤون منه بلا إشكال والذي يرد على الثنوية والمجوس يرد على
الملاحدة فلا معنى لإفرادهم بذلك هاهنا فإنهم ثنوية مجوس بلا إشكال **وأما المقالة**
الرابعة وهي مقالة الطبائعية فاعلم أن القول بالطبع داخل في كل فرقة من هذه الفرق من
الفلاسفة والدهرية والملحدة والثنوية والمجوس وما من فرقة منهم إلا ويدخل في قولهم الطبع ويثبتون
عليه حدوث الحوادث من الأجسام والأعراض ويقولون بأنه موجِب فإذا أبطلنا الطبع كنا قد
أبطلنا على جميع هذه الفرق أصول مذاهبهم والذي يبطله وجوه كثيرة منها أن يقول لهم ألستم
تشاهدون الحيوانات على اختلاف أجناسها والنبات والأشجار وما فيها من الثمار والأوراق والأزهار
وما فيهما من غريب الإحكام وحسن الترتيب واختلاف هيئاتها وصورها وألوانها وبهجتها ونباتها
وما في خلقة الحيوان الناطق من دقيق الصنعة وفنون الحكمة فهلا استدللتم بذلك على صانع مختار قادر
عالم حي يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يتعذر عليه فعل ولا يمتنع عليه مراد ولا يخفى عليه خافية في
الأرض ولا في السماء يدبر العالم على حسب المصالح الراجعة إلى العالم ويكون متقدماً عليه لأن الفاعل لا

بعقل الا متقدما وكيف يعقل ان يكون ذلك نباتا او ان طبايع لا يمكن الاشارة اليها ثم المثبتون لها يقولون
بانها موات ليست حية ولا مختارة في تاثيرها وهل يعقل حصول مثل ذلك من الموات او كيف يضاف الى
اسباب موجبة لا تنفك عن العقل تبويبها والمثبت لها ايضا يقول بانها موات ليست حية ولا يعقل حياتها
ولا علمها بالاشيا ولا تدبيرها وكيف يحصل بها هذه التركيبات الحسنة مع انها وهي على وجوه كان يمكن
ان يقع على غيرها ومع انها مطابقة لمنافع الاحيا وكيف يدبرها الطبيعة والاسباب وهي لا تعلم التدبير فيها
وكيف تحكمها وهي لا تدري باحكامها وكيف يقدم شيا ويوخر شيا وتركب شيا على شي ويكون بعضها بالصفرة
وبعضها بالحمرة وبعضها بالسواد وبعضها بالبياض وبعضها بالخضرة وتجعل العين للروية والاذن للسمع والانف
للشم واللسان للكلام والفم لما فيه الطعم والعبرة من المنافع واليدين للبطش والرجلين للمشي وهي مع ذلك لا تميز شيا
عن شي ولا تعلم الاحكام ولا الحكمة ولا تدري بالمقدم من الموخر ولا الموخر من المقدم وتحصل ايضا عنها اشيا
مختلفة وهي مع ذلك واحدة او اشيا متماثلة وهي مع ذلك متضادة متغايرة وتحصل في الشي امران مختلفان
فكل عاقل لو سمع وصف هذه المقالة ولم يختلط بالجد ولا علم بالخلاف لما قبل عقله ان يكون احد يقول
بذلك الا المعاندين ولا يقبل عقله قولها ولا الطبايعية من الملاحدة والدهرية والفلاسفة والثنوية تعالى الله عن
قولهم علوا كبيرا   وهذا الدليل يبطل اقوال جميع هذه الفرق بالموجبات والطبايع والاسباب والمسببات
وعند هذا اضطروا الى ان قالوا الطبيعة حكيمة تقدم المقدم وتوخر الموخر حتى ينتهي الترتيب الى الغاية المطلوبة
فعند ذلك يقال لهم انكم غلطتم فان ما هذه حاله هو الفاعل المختار العليم القهار الذي يفعل ما يشا ويختار
ومنها انا قد علمنا ضرورة ما في العالم من الاحكام فلا يخلو ان يحصل ذلك بفاعل مختار او بموجب فان كان
بفاعل مختار فهو الذي يقوله المسلمون   وان كان بموجب من طبيعة او مادة او سبب او علة   قيل لهم فهل هو
واحد او اكثر فان قال واحد قيل فكيف يكون الشي الواحد موجبا لامور مختلفة وكيف يتقدم لاجله وجود
بعضها على بعض ومن حق الموجب المقارنة   فهذا يقتضي ان يكون اول وجوده مساوقا للسابق والمسبوق والعقل
يحيل ذلك لانه يودي الى ان يكون اول وجوده في نفسه قبل وجوده في نفسه وهو محال   وان قال هو موجبات

كثيرة

كثيرة وطبايع بحسب الجزئيات المختلفة الصور والهيئات قيل له فان الحوادث والاحكامات حاصلة
على ترتيب فهل تلك العلل والطبايع حاصلة على ترتيب ام لا بل هي حاصلة معا فان كانت حاصلة معا وجب
حصول الحوادث والاحكامات معا من غير ترتيب ولا تقدم ولا تاخر لانها لا تفارق طبايعها وايضا فلم
تكن بان تحصل على ترتيبها اولى من ان تحصل على غيره من الترتيب لان موجبها والمؤثر في ذلك فيها لا يختص
بعض ذلك دون بعض وان قيل بان تلك الطبايع والمواد حاصلة على ترتيب قيل لهم فلم حصلت على ترتيب
باسباب اخرى ام لا فان لم يحتج في ذلك الى موجبات واسباب لم يحتج ما في العالم ايضا مثلها وان احتاجت
الى اسباب ادى ذلك الى ما لا نهاية وهو محال وايضا فلم يكن الموجب لبعضها بان يوجبه اولى من
ان يوجب غيره ولا سيما على قولهم ان التركيبات حادثة واجزاء العالم حاصلة في الازل فان ما اوجب الترتيب
في بعض تلك الاجزاء ليس بان يوجب ذلك اولى من ان يوجب الترتيب في اجزاء اخرى اذ الكل حاصل فيما لم يزل
على السواء وكل ذلك محال فلم يبق الا ان ذلك كله محتاج الى فاعل مختار يفعل ما يشاء ويختار
ومنها انا قد علمنا ضرورة اختلاف الهيئات والصور والاختلاف الواقع بين الماء والنار والهوى
والارض مع اشتراكها في الجوهرية والجسمية فلماذا وقع فيها هذا الاختلاف فان كان بذاتها فقد
اشتركت في ذاتها فلتشترك في هيئة واحدة وصورة واحدة والا فاذا كانت ذاتها توجب هذه الصور
المختلفة فلتوجب ذلك في جسم واحد حتى يكون ماء وهواء وارضا وهو محال وان كان اختلافها لشيء
خارج عن ذاتها قيل لهم فهل هو موجب او مختار فان قالوا هو موجب من طبيعة او مادة او سبب او
هيولى او غير ذلك قيل لهم فهل هو واحد او اكثر فان قالوا واحد لم يكن بان يوجب بعضها نارا والآخر
ماء اولى من العكس واولى من ان يوجب الشيء الواحد بان اما ارضا او هوا وهو محال وان قالوا الموجب
اكثر من واحد بحسبها قيل لهم فهل هي مختلفة او متماثلة فان قالوا متماثلة فكيف حصل منها تاثيرات مختلفة
ولم يكن ما اوجب الماء بان يوجبه اولى من ان يوجب النار وما اوجب النار لم يكن بان يوجبها اولى من ان يوجب
الماء لانه لا اختصاص هناك لبعضها ببعض ذلك دون بعض وان قالوا هناك اختصاص فلم اختصت العلة
الموجبة للنار بها دون الماء ولم اختصت الطبيعة الموجبة للهوائية دون الماء والارض فان كان لموجب آخر

احتاج الى ما لا نهاية له ووجود ما لا نهاية له محال. وان كان لا لامر بل للاتفاق جاز ان يقع غير هذا الاختصاص
فيكون النار ماء او اختصاصين مختلفين فيكون الماء نارا وهو محال. وان قال بان هذه الطبائع مختلفة حصل منها
هذه التأثيرات المختلفة قيل له فلم اختلفت هذه المؤثرات. فان كان لا لامر قيل له تجوز ان يختلف ما في العالم
لا لامر كما جوزت في المؤثرات ذلك. وان قال لامر قيل فهل هو واحد او اكثر ويعود الكلام مثل ما تقدم
الى ما لا نهاية. ويقال لهم ايضا في اختلاف الضار والنافع والاغذية والسموم مثل ما قيل فيما تقدم سواء
وان قالوا حصل ذلك كله بفاعل مختار قيل لهم فهل هو واحد او اكثر. فان قالوا اكثر قيل لهم اذا كان
المؤثر اثنان مختاران فهل هما جسمان او عرضان او لا جسمان ولا عرضان او احدهما جسم او عرض دون الآخر
فان قال عرضان قيل له نعلم ضرورة ان العرض غير حي ولا قادر فلا يصح منه الفعل. وان قال جسمان قيل له حيان
قادران ام لا. فان قال لا قيل له نحن نعلم ضرورة ان الجماد لا يقع منه الفعل ولا التأثيرات. وان قال حي
قادر قيل له فنحن نعلم ان اختلاف الماء والنار والنافع والضار وغير ذلك مما في العالم لا يحصل من
الجسم الحي وان احدنا لا يقدر ان يجلب لنفسه منفعة بخلق الاجسام النافعة ولا يضر عدوه بخلق الاجسام الضارة
ولا يتمكن من جوهر واحد جزئيه. وان قال احدهما جسم او عرض والآخر ليس كذلك قيل له فالجسم والعرض
لا يقع منه ذلك كما تقدم. وان قال هما جميعا غير جسمين ولا عرضين قيل له فهل هما قديمان او محدثان او
غير قديمين ولا محدثين. فان قال هما محدثان قيل فمن المعلوم ان المحدث لا بد ان يكون جسما او عرضا ثم يقال
له يجب ان يحتاج في حدوثه الى محدث او علة ويدور الكلام على ما مضى. وان قال هما قديمان قيل له فهل هما
مختلفان في مجرد الذات او متماثلان. فان قال هما مختلفان في مجرد الذات بطل قوله انهما معا قديمان
لان قدمهما وجودهما الازلي وذاك الوجود هو مجرد ذاتهما لا زائد عليه فاذا كان قدمهما هو مجرد
ذاتهما من غير زائد عليها كانا متماثلين ولم يكونا مختلفين. وان قال هما مثلان قيل له قد بينا انه لا يجوز
اثنان مثلين فيما لم يزل ابدا. وان قال هو فاعل واحد مختار يفعل ما يشاء ويختار ثبت ما قلنا وبطل ما قاله
هؤلاء الجهال.

واما المقالة الخامسة وهي مقالة الثنوية من المانوية والديصانية

والمرقيونية والصابئة وغيرهم فباطلة واحالة في حدوث العالم على ما لا يصح منه الفعل اليسير فكيف

بالمثنى

بالشيء العظيم وقد بينا ان النور والظلمة جسمان لجواز التحرك عليهما والانتقال والاجسام محدثة وان
كانا عرضين فالاعراض محدثة فكيف يصح قولهم انهما قديمان ويقال هل النور والظلمة ملحق لشاهده
من النهار والليل وضياء الشمس والقمر والنجوم وما يكون في البيوت الداخلة التي لا تفارقها الانوار او هما
امران اخران غير هذين الجنسين فان قالوا انهما هذان قيل لهم نحن نعلم ضرورة انهما اما جسمان او عرضان ولا
يخرجان عن ذلك ابدا وقد بينا حدوث الاجسام والاعراض وبينا انها لا توجد ولا تنفك الا وان يكون
الاجسام محدثة فاذا كيف يصح قولهم انهما ازلان وايضا فكثير من الخير يكون في الظلمة نحو الاختفاء
من العدو ومن السباع والسلامة بسبب ذلك والهلاك قد يكون في النهار بسبب النور الذي يعين الظالم
على ذويه المظلوم وعليه يدل قول الشاعر

وكم لسواد الليل عندي من يد تخبر ان المانوية تكذب
والاشياء المنيرة المشرقة تضر بالبصر والخضراوات التي تضرب الى السواد تزيد في البصر والسواد في الشعر خير من البياض فيه ويقال لهم يلزمكم
في الامر والنهي في الشاهد لانا اذا امرنا الظلمة بالخير كنا قد امرناها بما لا تقدر عليه وان امرنا النور
كنا قد امرناه بما لا ينفك منه وان نهيناه عن الشر نهيناه عما لا يقدر عليه وان نهينا الظلمة عن الشر
نهيناها عما لا يمكنها الانفكاك منه فيجري ذلك مجرى نهينا لمن يهوي من شاهق عن الهبوط وامرنا له به
ومعلوم خلافه ويقال لهم في امتزاجهما لم امتزجا وقد كانا متباينين فان قالوا للامر لزم امتزاجهما
في الازل فيحدث هناك الخير والشر ولزم ان لا يمتزجا فيما لا يزال لان تضادهما يمنع من ذلك عندهم وان
قالوا بل الثالث فهو هما قيل لهم فقد خرجتم عن التثنية الى التثليث ويقال لهم هل امتزاجهما خير ام شر
فان قالوا شر كان الثالث من جنس الظلمة وبطل القاهر وان قالوا هو خير كان من جنس النور وبطل
الثالث وفيه استحالة امتزاجهما وبطل ما هذوا به في ذلك

واما المقالة السادسة

وهي مقالة المجوس فانه يقال لهم ان كان الله جسما كما قلتم وجب ان يكون محدثا وقد بينا قدمه او لزم ان
تكون الاجسام قديمة وقد بينا حدوثها وان كان الشيطان قديما فقد بينا بطلان قديم ثان ويقال
لهم ان كان الشيطان تولد من فكرة الله او شكه كان الله على زعمهم تولد الشر لانه لا اشر من الشيطان

الذي قالوا يولد الشرور كلها ويقال لهم ان كان المراد ما الفكرة الردية والشك ما يفعله وجب ان يولد الشيطان
من فكرنا وايضا فان حدث من فكرة الله هي ردية شر محض فيحتاج الى شيطان له وذلك الشيطان الى شيطان
الى ما لا نهاية وذلك محال ويقال لهم ان كان الشيطان حدث عن الله تعالى مع انه شر جاز ان يحدث الله تعالى جميع
الشرور والحيات والعقارب والمضار كلها ولا يحتاج الى الشيطان يحدثها ويقال لهم في حكايتهم الطويلة التي ذكروها
في سبب دخول الشيطان العالم ان كان الشيطان يغلب الله ويقهره فلم اصابه القهر وهو شر والشر لا يقع في الخير
ولا في موجبه وان كان القهر من الشيطان خيرا فلم يولد الخير من الشيطان وهلا تولد منه كل خير ويقال لهم هل الذل
والاغتمام من ذات خير او شر فان كان شرا فقد حدث منه الشر فليحدث منه كل شر من الحيات والعقارب
والامراض والآفات فلا يحتاج الى الشيطان للشرور وان قال من قبيل الخير فهو محال لان الذل والهرب من اعظم
الشرور ويتمنى العاقل ان لا يمتحن به ويكرهه ويفزع منه فهل كراهيته له شر او خير فان كان خيرا لزمه
ان يكون الذل اصابه شرا لان كراهة الشر خير ومحبته شر وان كان شرا وجب ان يكون الذل خيرا ولزم
ما تقدم وجميع ما هذه سبيله خرافات لا يدخل في اذن السامع ولا يصدق بها العاقل **واما المقالة**
السابعة وهي مقالة النصارى فان مذهبهم الذي يذكرونه في نفسه غير معقول وكل ما هذه حاله
لا يجوز اثباته وانما قلنا انه غير معقول لان كونه تعالى جوهرا واحدا يقتضي انه لا ينقسم في ذاته ومعناه
فان الواحد ما لا ينقسم في ذاته كالجوهر الفرد ومعناه كمعنى الانسان فانه لا ينقسم في معناه وان انقسم
في ذاته وكونه ثلثة يقتضي انه ينقسم في ذاته ومعناه وكونه منقسما وغير منقسم معا محال فثبت انه لا يكون
معقولا في نفسه وانما قلنا ان ما هذه حاله لا يجوز اثباته لانه لا يمكن جعله مذهبا ولا يتقرر كونه ثبوت
والاداء الى اثبات نفي العلوم الضرورية كلها وكذلك سائر العلوم الاستدلالية مع تقابلها وحلولها
بالبال وكل ذلك محال فاما من قال منهم انها اشخاص او ذوات فقد بينا انه لا يجوز اثبات قديم ثان
مع الله تعالى وايضا فان قولهم ان الابن من جوهر ابيه ان عنوا انه قد شاركه بحيث لا فصل بينهما
لم يكن الاب بان يكون ابا اولى من ان يكون الابن ابا ومن ان يكون الابن ابنا اخر كما ولده الاب ثم
ثالثا ثم رابعا الى ما لا نهاية له وان قالوا هو من جنسه وبينهما فصل اي انهما اشتركا في امر

وافترقا

واقرب فانى امر اخر كما ان الانسان وان شارك الفرس في الحيوانية فقد فارقها في الانسانية فقل لهم وان
كل واحد منهما مركب من جنس وفصل ولم يكن كل واحد منهما بسيطا وايضا فمذهبهم يابون ذلك
ولا يمكن مناسبة ذلك في البارى تعالى اذا قلنا هو شي او حي او قادر او عالم لانه لا جنسية هناك بينه وبين غيره حتى
اذا كان منفصلا عنه كان مركبا من جنس وفصل ويقال لهم اذا جاز ان يتولد الابن من الاب تولد
الضيا من الشمس ولا يتقدمه بزمان بل يكون ثابتا قديما لم يزل لم يكن بان يتولد عنه اولى من ان يتولد عن الاب
جميع العالم ويكون قديما ولا يحتاج فيه الى تاثير الابن وان خلقه وفي ذلك قدم العالم وهو خلاف ما في
تسبيحتهم الذي بيده اتقنت العوالم كلها وليس بمصنوع اله حق من اله حق من جوهر ابيه وقد بينا ابطال قولهم
على قولهم من جوهر ابيه ان يكون كل واحد منهما مركبا من جنس وفصل فاما قول من قال ان الاقانيم صفات
فيقال لهم يلزمكم اثبات الهة اربعة لان الاقانيم الثلثة اذا كانت ثلث صفات فلا بد لها من موصوفات
ثلثة على قولكم وذات الله جوهر رابع ويكون قولهم في المسيح اقنوما ان يكون صفة واذا قالوا اقنوم من
اقنوم ان يكون صفة من صفة ويقال لهم على قولهم انه تعالى جوهر واحد ثلثة اقانيم ان معناه انه ذات واحدة
عالمة حية او ذات عاقلة لنفسها او ذاتها معقولة ان كان هكذا قولكم فالهكم ذات واحدة وهو خلاف
ما في تسبيحة ايمانكم التي اجتمع عليها اوايلكم بعد ما دار بينهم وبين اريس الخلاف وكذلك تستخطون اريس
وقوته لما قال ان الاب احدث الابن وفوض اليه خلق العالم فانه لم ينكر عليه تسمية الابن الاها اخرى
منقبة للعالم بل جعله لك في التسبيحة نؤمن بالله الواحد الاب مالك كل شي صانع ما يرى وما لا يرى وبالرب
الواحد يسوع المسيح الذي ولد من ابيه قبل العوالم كلها وليس بمصنوع اله حق من اله حق من جوهر ابيه
الذي بيده اتقنت العوالم كلها وخلق كل شي الذي من اجلنا معشر الناس ومن اجل خلاصنا نزل من السما
وتجسد من روح القدس وصار انسانا وحبل به وولد والم وقتل وصلب ودفن وقام بعد ثلث وصعد
الى السما وجلس عن يمين الله وهو مستعد للمجي تارة اخرى للفصل بين الاموات والاحيا ونؤمن بروح القدس
روح الحق الذي يخرج من ابيه ونؤمن بمعمودية واحدة لغفران الخطايا وبجماعة واحدة قدسية سليحية
جاثليقية وبقيامة ابداننا والحياة الدائمة الى ابد الابدين فان هذا فيه ان الابن ذات غير الاب

وانها نزلت وصعدت دون الاب وانما الزموا هذه التسبيحه على قوله ان الابن كان ربا ثابتا وليس
بازلي ولم يقل احد منهم ان الابن صفه لذات الباري وامـــا قولهم بالاتحاد فانه لا يعقل له معنى غير
انه يقال لهم ان اردتم بقولكم ان الابن وحده اتحد بعيسى دون الاب على معنى الممازجه والمشابكه ما يعقل من
المخالطه لذات عيسى فلا يصح ذلك الا والاب ذات والابن غيره ليكون ممازجا لعيسى عليه السلم ثم ذلك ايضا
محال لان الابن الذي هو العلم كيف يصير في جسم عيسى وهو علم الاب فانه يستحيل ان يكون علم الذات ممازجا لجسم
سواها ومع انه علم لها كما يستحيل ان يكون زيد ببغداد وعلمه بالبصره وامـــا قولهم ان الاتحاد كالنقش
للفص والخاتم وصوره الوجه بالمراة فانه لا يصح لانه لا يعقل منه في الكلمه الا ان معناها اتحد بعيسى وهو العلم
بها وهذا يشاركه فيه سائر الانبيا وغيرهم من البشر فان معنى الاب والابن وروح القدس قد ثبت في نفوسهم
وانتقش في قلوبهم فلتكن الاقانيم الثلثه متحده بالمسيح وبسائر الناس فان كانت الافعال الالاهيه من احيا
الموتى وغيرها ظهرت من عيسى لذلك فلتظهر من سائر الناس وقد علمنا ان العلم بمعاني الاقانيم الثلثه لا يكون
قدره على اختراع الاجسام فان قالوا معنى الاتحاد الكلمه انه حل بمثلها قلـــنا اذا كانت الكلمه هو علم
الاب فلم لم يحصل له جميع علم الاب وهذا محال لان في الانجيل ما يشهد بخلافه لانه يحكي ان المسيح
سئل عن القيامه فقال ان هذا لا يعرفه الملائكه ولا الابن وانما يعرفه الاب وحده فبين انه لا يعلم جميع
ما علمه الاب وان كان علم بعض ما علم الاب فغيره من الانبيا علم ذلك فيجب ان يكون الابن اتحد بهم
وعلى ان العلم بالاشيا لا يكون قدره على الافعال الالهيه وان قالوا معنى ذلك ان الكلمه ظهرت عليهم
لظهور المعجزات ويكون الابن متحدا بهم وهـــذا الابلغ مما في التسبيحه المتقدمه من اختصاص عيسى بذلك
وانه لجسد من روح القدس وليس ظهور الافعال الالهيه على يد عيسى باعظم من ظهورها على يد موسى فان ذلك
ان دل على انه فاعل لها وانه الابن دل ذلك في موسى وعلى غيره من الانبيا فبطل قولهم ظهرت منه الافعال الالهيه
والانسانيه فوجب ان يكون جوهرا من جوهرين او يكون جوهرا قديما ومحدثا ويقال للنسطوريه على
قولهم ان المسيح جوهران اقنومان ان كان الجوهران قديمين كانوا قد اثبتوا اربعه احدها ناسوت المسيح
وان كانا محدثين كانوا قد عبدوا المحدث وهو المسيح وعندهم انه ازلي وان له اله ازلي وان كان

احدها

احدهما قديم والاخر محدث فقد عبدوا المحدث لانهم يعبدون المسيح وهو قديم محدث على هذا القول
ويقال لليعقوبية على ان المسيح جوهر من جوهرين واقنوم من اقنومين جوهر لاهوتي وجوهر ناسوتي ان كانا على
حالتهما لم يبطل اللاهوت الناسوت فهذا قول النسطورية ولا معنى للاختلاف والتنازع وقد بينا بطلانه
وان كان كل واحد من اللاهوت والناسوت قد ابطل صاحبه لزم ان يبطل الاب وان يكون المسيح لا قديما
ولا محدثا ولا الها ولا غير اله وان قالوا ابطل اللاهوت الناسوت قيل لهم فناسوت المسيح على ما كان
عليه لم يزل عن حالته اصلا وان قالوا ابطل الناسوت اللاهوت قلنا فكان يبطل الاب وهذا الاقبح وكيف يبطل
المحدث القديم ويقال للملكانية في قولهم ان المسيح جوهر ان اقنوم واحد من حيث وقع الاتحاد بالانسان
الكلي يلزمكم ان يكون المسيح جوهرا واحدا لان جوهر الابن اتحد بالانسان الكلي لا الجزئي وهو عيسى فاذا لم يكن
المسيح اقنومين ولا يكون جوهرين فعلى هذه الطريقة يجري الكلام عليهم فثبت بذلك الموضع الرابع وهو
في ابطال اقوال المخالفين وبه تم الباب والله الهادي وبذلك تم الكلام في القسم الاول من اقسام اصول الدين
وهو التوحيد

القسم الثاني من اصول الدين العدل

والكلام فيه يقع في اربعة مواضع احدها الكلام في حقيقة العدل وثانيها الكلام في قسمة
العدل وثالثها الكلام في ترتيب انواعه ورابعها الكلام في كل واحد منها اما الموضع
الاول وهو في حقيقة العدل فالعدل يستعمل بازاء اوضاع وضع اللغة والعرف في اللغة وفي اصطلاح
المتكلمين وعرف الشرع اما في وضع اللغة فهو مصدر عدل وهو الانصاف العين يفعل ما يجب له او
يستحق عليه او يترك ما لا يستحق عليه مع القدرة على ذلك واما في عرف اللغة فهو الفاعل له المكلف
من فعله يقال فلان عدل اذا اكثر من فعل العدل كما يقال هو رضا اذا اكثر من فعل الرضا وفلان صوم
اذا اكثر من فعل الصوم قال الشاعر فهم رضا وهم عدل واما العدل في اصطلاح المتكلمين
فهو يستعمل في معنيين احدهما الذي لا يفعل القبيح ولا يخل بما يجب في حكمه وافعاله كلها حسنة وهذا
لا يصح في غير الله تعالى فانه العدل وحده لا شريك له والمعنى الثاني هو الاعتقاد والقول بعدله
تعالى ولهذا يقال فلان عدلي اي يقول ويعتقد في الله ذلك ويقال هذه ابواب العدل اي الابواب التي

يظهر فيها الدلالات على عدله تعالى وحكمته   وأما العدل في عرف الشرع فهو الذي يظهر منه خصال
الإيمان ولا يعرف بارتكاب كبيرة يفعل ولا يترك ولا ما يكون في جانبه فهذا هو الموضع الأول
وأما الموضع الثاني وهو في قسمة العدل بالمعنى الثاني عند المتكلمين فهو على ضربين إثبات ونفي أما الإثبات
فهو أنه تعالى عدل حكيم يفعل الحسن وينهى عن القبيح ويهدي إلى الرشد ويقضي بالحق ويقدر الحسن ويريد الطاعات ويكره
المعاصي ويكلف عباده ما يطيقون ويلطف لهم ويبين ويثيب ويمكن ويقدر الأرزاق والآجال والأعمار وينصف
المظلوم ويقبل الأعذار ويعوض على المضار وغير ذلك من مسائل الإثبات   وأما النفي فهو أنه تعالى
لا يفعل القبيح ولا يخل بما يجب في الحكمة ولا يجبر العباد على ما يفعلون ولا يكلفهم ما لا يطيقون ولا يعذب أحدا إلا
بذنبه ولا يثيبه إلا بعمله ولا يريد المعاصي ولا يحبها ولا يشاؤها ولا يأمر بها ولا ينهى عن الطاعات ولا يكرهها
ولا يبغضها ولا يسخطها ولا يظلم الناس شيئا ولكن الناس أنفسهم يظلمون فهذا هو الموضع الثاني
وأما الموضع الثالث وهو في ترتيب أبوابه فاعلم أنه ينبغي تقديم الكلام في القبح والحسن ومعناهما
وحكمهما ثم تبيين أنه تعالى قادر على فعل القبيح فإنه لا يمكن العلم بأنه تعالى لا يفعل القبيح إلا بعد العلم بمعنى القبح وأنه
يقدر عليه ثم تبيين أنه تعالى لا يفعل القبيح   وشيوخنا يقدمون القول بأن فعل العبد منه ثم يثبتون أنه تعالى
لا يفعل القبيح   قالوا لأنه لا يتم العلم بأنه لا يفعل القبيح إلا بالقياس على أفعال العباد ومنهم من قال يمكن العلم بذلك
قبل الدلالة على أن أفعال العباد منهم   والصحيح أن العلم بأن فعل العبد منه هو علم ضروري ونحن نبدأ
في هذا الكتاب من أبواب العدل بأنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بما يجب في الحكمة وأفعاله كلها حسنة ثم نتكلم
في أفعال العباد وما يتعلق به المخالف فيها من القضاء والقدر والهدى والضلال ثم نتكلم في الإرادات
ثم في التكليف ونذكر فيه تكليف ما لا يطاق وأنه لا يثيب أحدا إلا بعمله ثم نتكلم في المصالح وما
يدخل فيها من الأعواض وهو آخر أبواب العدل ومن الله تعالى التوفيق والتسديد وهو حسبي ونعم الوكيل
وأما الموضع الرابع وهو الكلام في كل واحد منها فنحن نتكلم فيها
فتم الموضع الثالث
على الترتيب الذي ذكرناه الآن وبالله التوفيق

الكلام في أن الله تعالى عدل حكيم لا يفعل القبيح وأفعاله كلها حسنة

اعلم أن الكلام

فذلك يقع في خمسة مواضع احدها الكلام في بيان معنى القبيح والحسن والواجب والمندوب والمباح والمكروه
وثانيها في ان افعال العباد لا تخلو عن هذه الانواع وثالثها الكلام في ان الافعال ما لو فعله تعالى لكان قبيحا
ورابعها في انه تعالى قادر على فعل القبيح وخامسها انه تعالى لا يفعله بل جميع افعاله كلها حسنة اما الموضع
الاول وهو في بيان معنى القبيح والحسن وما يدخل تحته من الاقسام اما القبيح فهو ما ليس للقادر عليه المتمكن
من الاحتراز منه ان يفعله واذا فعله استحق الذم وذكرنا المتمكن احترازا ممن لا عقل له فانه لا يقال ليس له
ان يفعل ما هو من جنس الظلم الواقع من العاقل ولو فعله لا يقال يستحق الذم لما لم يكن متمكنا من الاحتراز منه
لما لم يكن عالما بقبحه ولا متمكنا من العلم بقبحه ولا دلالة لو كان كذلك لكان له تاثير في ذلك
واما الحسن فهو ما للمتمكن من الاحتراز منه ان يفعله واذا فعله لم يستحق الذم على فعله واما
الواجب فهو ما ليس للقادر عليه الاخلال به على بعض الوجوه ولو اخل به استحق الذم على بعض الوجوه واما
المندوب فهو الذي عرف فاعله او دل على حسنه واستحقاق المدح على فعله وانه لا يستحق الذم على تركه
واما المباح فهو الذي عرف فاعله او دل على حسنه ولا ترجح فعله على تركه ولا تركه على فعله وربما
قيل على الاطلاق احترازا من ترك مطالبة الغريم فاذا قصد به وجه الله ويحتمل ان لا يحتاج الى الاحتراز
بذلك لانه اذا قصد فليس بمباح بل هو داخل في جملة المندوب واما المكروه فهو الذي عرف
فاعله او دل على ان تركه اولى من فعله ولا يستحق بفعله الذم فثبت الموضع الاول واما الموضع الثاني
وهو في قسمة الافعال الى ما ذكرناه فاعلم ان الافعال لا تخلو ان يكون لها صفة زائدة على حدوثها
او لا ان لم يكن ولا حكم لها كالفعل اليسير الواقع من الساهي والنائم ومن لا عقل له وان كان لها صفة زائدة
على ذلك فلا تخلو ان يكون للمتمكن ان يفعله او لا فان لم يكن له ذلك فهو القبيح كالظلم والكذب من العقليات
والزنا وشرب الخمر من الشرعيات وان كان له ان يفعله فلا تخلو ان يكون له الاخلال به او لا ان لم يكن له
ذلك فهو الواجب كقضاء الدين ورد الوديعة من العقليات وكالصلوة والصيام من الشرعيات وان كان
له الاخلال به فلا تخلو ان يترجح فعله على تركه او تركه على فعله او لا يترجح احدهما على الآخر فالاول
المندوبات كالتفضل من العقليات والنوافل من الشرعيات والثاني المكروه كالاكل بالشمال من
الشرعيات لانه مكروه في العقل والثالث المباح كالاكل والشرب وغير ذلك فثبت الموضع الثاني

وأما الموضع الثالث وهو أن في الافعال ما لو فعله تعالى لكان قبيحا فالذي يدل على ذلك أن الافعال
تقبح لوجوه تقع عليها وكل ما هذه حاله يجب أن يقبح من كل فاعل يفعله على ذلك الوجه وهذه الدلالة مبنية
على أصلين أما الاصل الاول وهو أن الافعال ما لو فعله تعالى يقبح لوجوه تقع عليها فالكلام منه تقع
في موضعين احدهما في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا إليه وفساد ما ذهب
إليه المخالف أما الموضع الاول فمذهبنا أن الافعال تقبح لوجوه تقع عليها وهذا هو قول العدلية من
الزيدية والمعتزلة الا ما ذهب إليه البغدادية من أنها تقبح لعينها وجنسها أو الاخشيدية انها تقبح بالارادة
وذهبت المجبرة من الاشعرية والكلابية والكرامية الى أن الافعال انما تقبح بالنهي ممن هو أعلى رتبة وقال بعضهم
لعدم الاذن من الله تعالى وربما قالوا لكونه مملوكا ومربوبا وصرحت الاشعرية بنفي القبح عن العقل وذهب
المتأخرون منهم الى مثل ما ذهب إليه الفلاسفة من أن القبح من قبيل المشهورات والمقبولات والمخيلات التي
يؤثرها نفور النفس ورقة الطبع والانقباض عن المضار والالف والعادة من حال الصغر الى الكبر مما استعمله
الناس لمصالحهم واعظم من درس هذه المقالة عليهم محمد بن محمد الغزالي وقد روي أنه تاب ورجع الى مذهب العدلية
والله أعلم وأما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا إليه وفساد ما ذهب إليه المخالف
فاذا أردنا ايضاح ذلك دللنا على موضعين احدهما أن القبح ثابت في الافعال بقضية العقل لا بالالف والعادة
والثاني أنه انما ثبت فيها لوجوه تقع عليها الافعال أما الموضع الاول وهو أن القبح ثابت بقضية العقل
في الافعال فالذي يدل على ذلك أن العقلاء يعلمون بضرورة العقل التفرقة بين من أقدم على الظلم والكذب والعبث
والجهل وتكليف ما لا يطاق كتكليف الانسان أن يخلق مثل نفسه أو على تكليف ما لا يعلم كتكليف الاعمى نقط
المصاحف والجاهل بالكتابة الحسنة أو على الاضرار بالغير وبين من أحسن الى الغير وهدى الاعمى وأدى الامانة
وشكر الآباء تفرقة ظاهرة ضرورية كما يفرقون بين القليل والكثير وبين زيد وعمرو بالمشاهدة وليست التفرقة
راجعة الى أن الاول لم يكن له الاقدام على ما فعل دون الثاني وأن الثاني له الاقدام على ما فعل دون الاول ولا
يشكون في ذلك كما لا يشكون في المشاهدات والبديهيات ولو شكك أحد في أن قتل الطفل أو

نعلم

قطع يد الانسان نفسه او فعله لما لا غرض له فيه لسنا وشرب الماء البارد لعده العقلاء خارجا عن قضية
العقل وحاكما بالجهل ولهذا تراهم يفرقون بين قطع الواحد منا يده مخافة ان تسري فيها الجراحة فتؤدي الى
هلاكه وبين قطعها لا لغرض وكما انهم يفرقون بين الفعلين يفرقون بين الفاعلين في ان احدهما مصيب دون
الاخر وان الفعلين كان احدهما ينبغي ان يفعل بخلاف الاخر مع اشتراكهما في انهما منفوران وفي رقه
للطبع والانفس عنهما فلا يجوز ان يكون لذلك تأثير ولهذا الواحد منا يخبر ان امه تدبر نفقته
عقوبتها ولا تفرق بين من احسن اليها واساء اليها ولا بين من فعل الفعل لغرض وبين من فعله لغير غرض وانها
اصطلحت على ذلك واعتادته لبادر العقلاء الى تكذيبه من غير توقف في امره فثبت بذلك الموضع الاول
واما الموضع الثاني وهو ان الافعال انما تقبح لوجوه تقع عليها فالذي يدل على ذلك انا متى علمنا
في الفعل انه ظلم او كذب او تكليف لما لا يطاق او لما لا يعلم او اضرار بالنفس او جهل وذم للفاعل
على ما لا يتعلق له به علمنا قبح ذلك وان فقد كل امر يشار اليه مما عدا ذلك ومتى لم نعلم ذلك لم نعلم
قبحه وان حصل كل امر يشار اليه مما عدا ذلك فلو كان يقبح لغير ذلك لما صح فيه هذه القضية ولهذا
نجد من لا يعرف الشرائع كالملاحدة والبراهمة يعلمون قبح الظلم والكذب وتكليف ما لا يطاق وان لم
يعلموا النهي ولا الاذن ولا انبياء الشرائع ولا يفرقون بين ذلك وبين بيع درهم بدرهمين وشرب الخمر وغير ذلك
من القبائح الشرعية فلولا ان قبح ذلك غير موقوف على النهي ولا على الشرائع ما صح فيه هذه القضية يزيده
بيانا انه لو عرض للانسان شبهة او شك في الشريعة لم يزل عنده ذلك العلم بقبح الظلم وان زال العلم
بقبح الزنا وشرب الخمر فبان ان قبح ذلك غير معلوم بالشرع وايضا فلو لم يتقدم لنا العلم بقبح الافعال
في العقل لم نعلم القبح بالسمع لان الله تعالى اذا اخبرنا ان الكذب قبيح وان الظلم قبيح لم نفهم معنى القبح لانه
لم يتقدم لنا العلم بمعناه في العقل فكان يجب ان لا نعلم بالعقل انه تعالى لا يفعل القبيح لانا لا نعلم بالعقل
معنى القبيح ومتى لم نعلم ذلك جوزنا عليه الكذب والامر بما فيه معنى الظلم ومعنى الكذب والتلبيس والتعمية
والنهي عما فيه معنى الحسن فلا نعلم ان ما امر به حسن ولا ان ما نهى عنه قبيح فالقول بان القبح بالشرع يعود
على اصل القبح المعلوم بالشرع بالنقض والابطال وكل قول يثبت حكما لذاته يعود على اصل ثبوتها بالنقض

والابطال فهو باطل وايضا فان زجره عن قبح الفعل او نهيه عنه ان اقتضى القبح لمجرده وجب في جبرنا
بان للتفضل قبيح والنهي عن شكر النعمة ورد الوديعة ان يقتضي قبح ذلك وذلك محال ولان اقتضاه لامر زائد
على ذاته لم يخل ان يكون له تعلق به لجواز ان يكون ما تعلق به لحسن والنهي قبيحا او لا يكون له به تعلق نحو كونه تعالى
مالكا وربا او كونه مريدا وما اشبه ذلك فان كان للاول لزم ما ذكرناه اولا اذ اقترن به تلك الارادة
وان كان للثاني لم يكن بان يوجب القبح اولى من ان يقتضي وجوب ما نهى عنه او حسنه وايضا فانا نقول
لهم ابالعقل علمتم ان الخالق المنعم تجب طاعته ام بالشرع فان قالوا بالعقل قيل فقد علمتم حكم الفعل بالعقل
وان قالوا بالشرع قيل لهم لمجرد ان النهي او بقرينة ويلزمهم ما تقدم اولا فان قيل لو كان لا يصح القبح
بالنهي من الله تعالى لوجب ان نعلم قبح الزنا وشرب الخمر من لا يعلم النهي وذلك محال قلنا هذا لا يلزم لان
قبح الفعل ليس هو الوجه المؤثر في قبحه فانه يستحيل ان يكون الشيء مؤثرا في نفسه وما به نعلم قبح الفعل ليس هو ما
به نعلم وجه قبحه ولهذا فانا نعلم قبح الظلم ضرورة ولا نعلم الوجه الذي يؤثر في قبحه ضرورة وانما
نعلمه بدلالة فاذا ثبت ذلك قلنا انا لا نعلم قبح الزنا وشرب الخمر الا بدلالة شرعية وهي نهي الله تعالى عنه
لانه لا ينهى الا عن القبيح لان النهي عن الحسن قبيح وهو تعالى لا يفعله فاذا علمنا قبحه علمنا بعقولنا انه لو لم يختص
بوجه القبح لما قبح ولو لم يكن قبيحا لما نهى الله عنه فنعلم انه قد اختص بوجه القبح وشرط علمنا بعين وجه
القبح لم لا وان كانت الدلالة قد دلت على انه انما قبح لكونه مفسدة فالطريق الى العلم بالقبح احد امرين
اما احدهما فهو العلم بوجه القبح وهذا في القبائح العقلية من الظلم والكذب وغيرهما فانا لا نعلم القبح
في هذه الافعال حتى نعلم الوجوه المقتضية له فهي كاشفة عن القبح ومؤثرة فيه فهو من دلالة المؤثر على اثره
واما الثاني فليس هو المؤثر فيه بل ما هو فرع على كونه قبيحا وهذا كالنهي من الحكيم الذي لا يجوز
ان ينهى الا عن القبيح فانه يدلنا على قبح ما نهى عنه وذلك تبع لقبحه ولولا قبحه ما نهى عنه اصلا فقد بان لك
بعد ما ذكره المجبرة في ذلك والله الهادي فان قيل ان كون الفعل ظلما انما يقبح منا لحقارتنا فاما
القديم تعالى فهو مالك العباد فلا يقبح منه فعل اصلا قلنا ان اردت انه لا يقبح منه شيء لانه لا يفعل ما يختص
بوجه القبح فلا يقبح منه شيء لذلك فهو صحيح وان اردت انه لو فعل الجهل او عذب من لا يستحق التعذيب

لم يكن قبحًا منه تعالى وذلك لا يصح لما بيّنّا ان القبيح لا يتغير قبحه بالفاعل ولهذا لو ان الأعظم قدرًا
والأشرف عند الناس متى وقع منه ما يقبح من أصاغر الناس كان أعظم في باب القبح وأكثر حتى انه يكثر منه ما يصغر
من غيره فالله تعالى اذا كان أعلم العالمين وأغنى الأغنياء وجب ان يكون الظلم أعظم قبحًا منه تعالى فثبت بذلك
الموضع الثاني وبه ثبت الأصل الأول وهو ان الأفعال تقبح لوجوه تقع عليها وأمّا الأصل الثاني وهو ان كل
ما هذه حاله يجب ان يقبح من كل فاعل فعله على ذلك الوجه فالكلام منه يقع في موضعين أحدهما في حكاية المذهب
وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف أمّا الموضع الأول فمذهبنا
ان الظلم لو وقع من الله تعالى لقبح منه ذلك وذهبت المجبرة الى انه لا يقبح منه وأمّا الموضع الثاني وهو في
الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف فالذي يدل على ذلك ان وجه القبح مع القبح جارٍ مجرى العلة
مع المعلول فكما لا يجوز ثبوت العلة بدون معلولها كذلك لا يجوز ثبوت وجه القبح من دون القبح لان ذلك
يعود على ثبوت القبح لاجل ذلك الوجه بالنقض والابطال فلو وقع الفعل منه تعالى على وجه من الوجوه المقتضية
للقبح كالظلم والكذب وغيرهما لوجب ان يكون قبيحًا وأمّا الموضع الرابع وهو ان الله تعالى قادر
على فعل القبيح فالكلام منه يقع في ثلثة مواضع أحدها في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل
على صحة ما ذهبنا اليه والثالث في بيان شبه المخالفين والجواب عنها أمّا الموضع الأول وهو في حكاية
المذهب وذكر الخلاف فمذهبنا انه تعالى قادر على ما لو فعله لكان قبيحًا وهو مذهب ابي علي وابي هاشم وقاضي القضاة
وذهب النظام والجاحظ وابو علي الاسواري الى انه تعالى لا يوصف بالقدرة على فعل القبيح وذهبت النجارية
الى ان الله تعالى لا يقدر على التفرد بالقبيح وانما يقدر على احداثه عند اكتساب العبد له فثبت الموضع الأول
وأمّا الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه فالذي يدل على ذلك وجوه أحدها انه تعالى
قادر على جميع اجناس المقدورات والقبيح من جملة اجناس المقدورات على ما تقدم الوجه الثاني انه
تعالى قادر على ان يقول العالم ليس بقديم واذا قدر على ذلك قدر على ان يقول للعالم قديم واذا قدر
عليه كان قادرًا على القبيح وهذه الدلالة مبنية على ثلثة اصول اما الاصل الاول وهو انه قادر
على ان يقول العالم ليس بقديم فالذي يدل على ذلك انه صدق حسن وهو تعالى قادر عند الجميع على الحسن وأمّا الاصل

الثاني وهو انه اذا قدر على ذلك فقد دل على ان قول العالم قديم فالذي يدل على ذلك ان قوله العالم قديم لا يحتاج
في وجوده الى لفظة ليس ولهذا يصح منا ايجاد ذلك من دون لفظة ليس وهو تعالى اقدر واقهر وكونه تعالى قادرا
ليس بموقوف على لفظة ليس لانه ثابت في الازل ولفظة ليس من قبيل المحدثات واذا كان كذلك جاز افراد
ذلك عن لفظة ليس والا عاد ذلك على كونه قادرا بالنقض والابطال فثبت الاصل الثاني واما الاصل الثالث
وهو انه تعالى اذا قدر على ذلك كان قادرا على القبيح فالذي يدل على ذلك ان قوله العالم قديم كذب لانه خبر
عن الشيء لا على ما هو به لما ثبت انه محدث وكل ذلك قبيح لما ناتي بيانه فثبت بذلك الوجه الثاني الوجه
الثالث انه تعالى قادر على تعذيب العاصي قبل التوبة واذا قدر على ذلك قدر على تعذيبه بعد التوبة واذا
قدر على ذلك كان قادرا على القبيح وهذه الدلالة مبنية على ثلثة اصول اما الاصل الاول فالذي
يدل عليه انه فعل حسن وهو تعالى قادر على كل فعل حسن واما الاصل الثاني وهو انه اذا قدر على ذلك قدر
على تعذيب التائب بعد التوبة فالذي يدل على ذلك ان توبته لا تخرج القديم من كونه قادرا لما ثبت من انه قادر
في جميع الاحوال ولما ثبت ان الاعتذار لا يخرجنا عن كوننا قادرين على تعذيب المسيء الينا وهو جار مجرى
التوبة وقد ثبت ان توبته لا تصير التعذيب مستحيلا في نفسه والا لزم في الاعتذار الينا مثل ذلك ولان
الفاعل لا تاثير له في استحالة الشيء في نفسه فلا يصح ذلك فاذا لم يكن الفعل مستحيلا في نفسه وكان تعالى قادرا
عليه ثبت انه قادر على ذلك الفعل واما الاصل الثالث وهو انه اذا كان قادرا على تعذيب التائب كان قادرا
على القبيح فالذي يدل على ذلك ان تعذيب التائب ظلم والظلم قبيح على ما ياتي بيانه ان شاء الله تعالى واما
الموضع الثالث وهو في بيان حجج المخالفين والجواب عنها **فاحتج النظام** لقوله بانه تعالى لو قدر
تعالى على القبيح لصح منه ايجاده ولو صح منه ايجاده ثم قدرنا وقوعه منه لدل على جهله وحاجته وفي ذلك
بطلان كونه غنيا واثبات لقدرته على ما يدل على جهله وحاجته والمدلول مستحيل عليه تعالى فيجب ان
يستحيل قدرته على القبيح الدال على الجهل والحاجة **والجواب** عن ذلك ان هذه الشبهة قد
اختلف الناس في الجواب عنها وذكرنا تفاصيل جوابات العلماء عن ذلك في كتابنا الموسوم بكتاب التكميل وميزنا
هناك بين الصحيح والسقيم والذي يصح من الجواب في ذلك هو ان الدليل قد دل على انه تعالى قادر على فعل القبيح

وهو ما تقدم وهذه الشبهة لا تقدح في شيء من اركان الدليل فانه تعالى يصح منه الحادث على معنى ان العقل يقضي
بفطرته بانه لا يستحيل الحادث منه لامر راجع الى المقدور ولا لامر راجع الى القادر اما المقدور
فلانه لو استحال وجوده في نفسه لاستحال منا الحادث واما من جهة القادر فلانا قد بينا انه ذات تجوز
العقل وجود الافعال منها على حد يجب تقدمه على فعله والذي يدل على الجهل والحاجة انما هو وقوع القبيح
لا عدمه وقد بينا انه لا يقع منه القبيح فلا دليل يدل على جهله وحاجته وهو تعالى لا يوصف بانه قادر على ما يدل
على جهله وحاجته لانه تعالى قادر على القبيح قبل فعله فاما القبائح الموجودة التي هي دلالة على الجهل
والحاجة فلا يصح القدرة عليها في حال وجودها لان ايجاد الموجود محال فلم يكن قادرا على ما يدل على
جهله وحاجته فبطل بذلك ما اورده النظام والله الهادي وبه تم الموضع الثالث وبه يتم الموضع الرابع
وهو انه تعالى قادر على فعل القبيح واما الموضع الخامس وهو انه تعالى لا يفعل القبيح بل جميع افعاله كلها
حسنة فالكلام منه يقع في موضعين احدهما انه لا يفعل القبيح والثاني ان افعاله كلها حسنة اما الموضع
الاول وهو انه تعالى لا يفعل القبيح فالكلام منه يقع في موضعين احدهما في حكاية المذهب وذكر الخلاف
والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف اما الموضع الاول فمذهبنا انه
تعالى لا يفعل القبيح وذهبت المجبرة الى ان كل قبيح في العالم فهو من الله تعالى واما الموضع الثاني وهو في الدليل
على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف فالذي يدل على ذلك انه تعالى عالم بقبح القبيح وعالم
باستغنائه عنه وكل من هذه حاله فانه لا يفعل القبيح وهذه الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل
الاول فالذي يدل عليه انا قد بينا انه تعالى عالم لجميع المعلومات وانه غني عن كل شيء وقد ثبت ان القبائح
من جملة المعلومات فيجب ان يعلمها وذاته تعالى من اجل المعلومات فيجب ان يعلمها على ما هي عليه فثبت بذلك
الاصل الاول واما الاصل الثاني وهو ان كل من هذه حاله فانه لا يفعل القبيح فالذي يدل على ذلك وجهان
احدهما انه قد خلص صارفه عنه وفقد داعيه اليه وكل من هذه حاله فانه لا يفعله وهذه الدلالة
مبنية على اصلين اما الاصل الاول فالذي يدل عليه ان علمه بقبحه يصرفه عن فعله ويقتضي ان لا داعي له اليه من
جهة الحكمة وعلمه بانه غير محتاج اليه يقتضي ان لا داعي له اليه من جهة الحاجة فثبت الاصل الاول واما الاصل

الثاني وهو ان كل من هذه حاله لا يفعله فالذي يدل على ذلك انه لو وقع منه مع كونه عالما وذا صارف وخاليا عن
الداعي لخرج عن كونه مقدورا له ومتعلقا به لان العالم بما يفعله متى ترجح صارفه على داعيه او لم يكن له مع ذلك
داع اليه فانه لا يقع منه ما صرفه الصارف عنه والا لم يكن فرق بين ما هو مقدور وما ليس بمقدور الا ترى
ان الوانا وصورنا لما حصلت مع فقد دواعينا اليها وحصول الصوارف عنها علمنا بذلك انها ليست بمقدورة
لنا وميزنا بينها وبين سائر افعالنا من حركاتنا وسكناتنا وهذا الخلاف من ليس بعالم بما يفعله فانه قد يوجد
مع فقد الداعي الى الفعل وربما يوجد منه ما يكرهه لو كان عالما فثبت الوجه الاول الوجه الثاني
ان الواحد منا اذا خير بين الصدق والكذب وقيل له ان صدقت اعطيناك درهما وان كذبت اعطيناك درهما فانه
لا يختار الكذب في هذه الصورة وانما يختاره لعلمه بقبحه وعلمه باستغنائه عنه وقد شاركه البارى تعالى
في ذلك وزاد عليه فيجب ان يشاركه في انه لا يفعل القبيح وهذه الدلالة مبنية على اربعة اصول اما الاصل
الاول وهو ان الواحد منا اذا قيل له ان صدقت اعطيناك درهما وان كذبت اعطيناك درهما فانه لا يختار الكذب
في هذه الصورة فذلك معلوم ضرورة فان العقلاء يعلمون استمرار اختياره للصدق على الكذب في هذه الصورة
وان علمه بقبحه يصرفه عن فعله كما ان علمه بالضرر في الفعل يصرفه عن فعله ولهذا اشترك العقلاء في العلم بذلك
من غير تعاطي النظر والاستدلال واما الاصل الثاني وهو انه انما لم يختر الكذب في هذه الصورة لعلمه
بقبحه وعلمه باستغنائه عن الكذب فالذي يدل على ذلك ان الحكم الذي هو الامتناع من الكذب يثبت بثبوت ما
ذكرنا من العلم بالقبح والاستغنا وينتفي بانتفائه وليس هناك ما يتعلق الحكم به اولى ولهذا الوجه حسنه بان يكون
صبيا او مجنونا فانه يجوز ان يقع منه الكذب ولو لم يعلم استغناه عن الكذب بان يقال ان صدقت اعطيناك
درهما وان كذبت اعطيناك دينارا فانه يمكن ان يختار الكذب لحاجته اليه في الزيادة فلو كان هناك امر زائد
على ما ذكرنا لم يجز ان يكون غير متعلق به الا ولا يكون بان يمتنع من الكذب وايجاد الصدق اولى من العكس لفقد المخصص
وذلك محال فلم يبق الا ان يكون امتناعه من الكذب لامر له به تعلق وليس ذلك الا ما ذكرنا لانه قد استوى حاله من
الكذب والصدق في باب المنافع ودفع المضار وفي كل وجه من الوجوه فان ذلك ليستمر ممن لا يعلم العقاب ومضرته
فلم يبق الا ان ذلك لعلمه بقبحه وباستغنائه عنه واما الاصل الثالث وهو انه تعالى قد شاركه في ذلك وزاد عليه

فقد

فقد تقدم انه عالم بجميع المعلومات بخلاف العباد. واما الاصل الرابع وهو انه اذا اشار اليه في ذلك وجب
ان لا يفعل القبيح فالذي يدل على ذلك ان الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم والا عاد على اصل التعليل
بالنقض والابطال فاذا كانت العلة قد حصلت فيه تعالى على ابلغ الوجوه وجب ان لا يفعل القبيح فان قيل
فان صح ما ذكرتموه وجب اذا كان تعالى مستغنيا عن الحسن ان لا يفعله لفقد داعيه اليه قلنا انه تعالى وان
لم يكن له اليه داعي الحاجة فله اليه داعي الحكمة وهو علمه بكونه حسنا واحسانا وحكمة وصوابا بخلاف
القبيح فان علمه بقبحه يصرفه عن فعله وعلمه بغناه عنه يقتضي ان لا داعي له اليه فبان الفرق بين الامرين والله
الهادي وايضا فلو جاز ان يفعل القبيح لجاز ان يظهر المعجز على الكذابين ولجاز ان يكذب في اخباره وفي هذه
الحكاية فلا نثق بالشريعة ولا بالاوامر والنواهي ولا بالوعد والوعيد ولا بشيء من الملة اصلا فان قيل لا يجوز
اظهارها على الكذابين والا خرجت عن كونها دلالة النبوة قلنا مذهبكم ادى الى ذلك فان قالوا لو
خرجت عن كونها دلالة لم يكن فان الله تعالى على تعريفنا صدق المدعي للرسالة بالاستدلال قلنا مذهبكم ادى
الى ذلك فان لزم ان يكون في المقدور دلالة على صدق المدعي للنبوة ثبت انه تعالى لا يفعل القبيح فانه مبني على
ذلك فان قالوا قد علمنا من دينه صلى الله عليه وآله ضرورة انه تعالى لا يكذب في اخباره قلنا ذلك
مبني على ما ذكرنا من انه لا يفعل القبيح وايضا يلزمهم ان يدخل الله الانبياء والصالحين النار والفراعنة الجنة
سواء قالوا القبيح منه ام لا وقد التزموا تجويز ذلك فيلزمهم ان يكون دعاء الانبياء والوعاظ الى طاعة الله عبثا
لانه لا ينفع عنده تعالى طاعة ولا تضر عنده معصية بل يعاقب المطيع ويثيب العاصي وفي ذلك اغراء بالمعاصي بل
يلزمهم ان يكون تعالى عابثا لانه خالق ذلك ومنشئه عندهم فان قيل انه تعالى مالك وللمالك ان يفعل
في ملكه ما يشاء ويحكم ما يريد قلنا باطل بالكذب وباظهار المعجز على الكذابين فانه لا يجوز عليه تعالى
مع انه مالك وعلى ان الواحد منا ليس له ان يفعل في ملكه ما يشاء فانه لو اراد قتل عبده او قطع يده لغير
امر يقتضي ذلك لم يكن له ذلك فثبت بذلك انه تعالى لا يفعل القبيح.

فصل واما ان افعاله كلها حسنة

فالذي يدل على ذلك وجهان احدهما انها لو لم تكن حسنة لكانت قبيحة وذلك لا يجوز
وهذه الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول فقد تقدم بيانه واما الاصل الثاني وهو انه لا يجوز ان يكون
قبيحة فقد تقدم ايضا ثبت ان افعاله كلها حسنة. الوجه الثاني ان افعاله كلها مفعولة لغرض

متعرية عن وجوه القبح وكل ما هذه حاله فهو حسن وهذه الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول
فالذي يدل عليه انه تعالى عالم بما يفعله فلا يخلو ان يفعله لغرض او لا فمحال ان يفعله لا لغرض لانه يكون عبثا
والعبث قبيح على ما نبين بيانه . واذا فعله لغرض فلا يخلو ان يختص بوجه من وجوه القبح او لا والاول محال لانه
كان يجب ان يكون قبيحا لما تقدم والله تعالى لا يفعل القبيح لما تقدم فثبت الاصل الاول واما الاصل الثاني وهو
ان كل ما هذه حاله فهو حسن فالكلام فيه يقع في موضعين احدهما في حكاية المذهب وذكر الخلاف
والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف اما الموضع الاول فمذهبنا ان الحسن
انما يحسن لتعلق غرض به وتعريه عن وجوه القبح وهذا هو قول الشيخ ابي عبد الله البصري وذهب الشيخان ابو علي وابو هاشم
الى ان الحسن انما يحسن لوقوعه على وجه من كونه نفعا او دفع ضرر وانه اذا اجتمع فيه وجه للقبح ووجه للحسن كان
القبح اولى وذهبت المجبرة الى انه انما يحسن من احدنا لانه مامور ومأذون فلما الزمهم شيوخنا ان لا يحسن
من الله شيء ولا يقبح منه قال الاشعري بانه لا يحسن منه شيء ولا يقبح منه وقيل بانه تردد وقال بعضهم يحسن من الله
تعالى لانه ليس بمملوك ولا مربوب وقال اصحاب الوقف يحسن من احدنا لاجل الاذن واما الموضع
الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف فالذي يدل على ذلك وجهان احدهما
انا متى علمنا في الفعل غرضا وانه متعر عن وجوه القبح علمنا حسنه وان فقد كل امر يشار اليه مما عدا ذلك
ومتى لم نعلم ذلك او علمنا فيه وجها واحدا من وجوه القبح لم نعلم حسنه وان حصل كل امر يشار اليه مما
عدا ذلك فلو كان حسنه لما عدا ذلك ما صحت فيه هذه القضية بين ذلك ويوضحه انه لو حسن لما ذكره
المجبرة لما حسن منه تعالى شيء لانه ليس بمامور ولا مأذون ولا ينتفع به ولا يندفع به مضرة عنه ولو صح ما قاله
اصحابنا لحسن طلب الغير بماله لنفع النفس ومعلوم خلاف ذلك الوجه الثاني انا اذا خيرنا بين الصدق
والكذب وقيل لنا ان صدقت اعطيناك درهما وان كذبت اعطيناك درهما فانه يختار الصدق على
الكذب في هذه الصورة كما تقدم وانما اختاره لعلمه بحسن الصدق ضرورة وانما يحسن لحصول غرض فيه
وتعريه عن وجوه القبح فانه ان حسن لا لامر جاز ان يحسن الكذب فلا يختار الصدق على الكذب . وان حسن

لانه لم يخل ان يكون مما يشاركه فيه الكذب فلا يجوز بان يختار الصدق على الكذب اولى من العكس او يكون
مما لا يشاركه فيه فليس الا كونه او حسنا او متعريا عن وجوه القبح ومحال ان يحسن لكونه صدقا لان من
الصدق ما يقبح وهو ما لا غرض فيه ولا منفعة او كان سعاية بمظلوم او واقعا من الساهي والنائم ولا ان يحسن
لكونه حسنا لانه تعليل الشي بنفسه ولا ان يحسن لتعريه عن وجوه القبح لانه كان يجب ان يحسن الفعل اليسير الواقع
من الساهي والنائم وان تعرى عن ذلك نفع وغرض لانه متعر عن وجوه القبح ومعلوم ان الفعل اليسير كالحركة اليسيرة و
والكلام اليسير لا يوصف بحسن ولا قبح متى وقع من الساهي والنائم فبان انه انما يحسن لامر يشاركه الكذب
في بعضه وهو حصول الغرض فيه والفائدة وفارقه في بعضه وهو تعريه عن وجوه القبح فاذا ثبت ان افعاله
تعالى مفعوله لغرض ومتعريه عن وجوه القبح وجب ان يكون حسنة والاعتماد على كون الحسن حسنا الذلك ما بعض والابطال
فثبت بذلك الموضع الخامس وهو انه تعالى لا يفعل القبيح وافعاله كلها حسنة

الكلام في افعال العباد وما يتعلق بها

اعلم ان المخالفين خالفونا
في اضافة الافعال الى العباد وفي كونها قادرين على الافعال ويعتذرون فيما يلزمهم بالكسب
ويعللون لمذهبهم بما اطلق الشارع من الهدى والضلال والقضاء والقدر ونحن نتكلم على كل واحد من هذه
الابواب على سبيل التفصيل ونبدأ بما قدمناه هاهنا وبالله التوفيق

القول في الافعال
باب

والكلام منه يقع في ثلثة مواضع احدها في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهب اليه المخالف
ما ذهبنا اليه والثالث في بيان شبه المخالفين والجواب عنها اما الموضع الاول فاختلف الناس
في تصرفات العباد على اصناف شتى قالت طائفة بان افعالهم انفردوا باحداثها واكتسابها دون
الله تعالى وهذا هو المذهب الذي كان عليه النبي صلى الله عليه وآله وكانت عليه صحابته رضي الله عنهم واهل
بيته عليهم السلام وهو مذهب الزيدية والمعتزلة سوى من نذكره من اوائلهم وقالت طائفة بان تصرفات العباد
من الله خلقا واحداثا وهم لها بمنزلة الشجرة للحركات وهذا هو قول الجهمية من الجبرية القدرية
وقالت طائفة انها من الله خلقا واحداثا المباشر منها والمتولد والعبد مكتسب لها وهو قول الضرارية
اصحاب ضرار بن عمرو والكندي وقالت طائفة اخرى ما كان منها مباشرا فانه باحداث الله تعالى واكتساب

العبد وما كان منها متولدا فهو من الله تعالى احداثا عن كسب للعبد وهذه مقالة الاشعرية والكلابية
والنجارية وحكي عن الجاحظ انه قال العبد لا يحدث الا الارادة وروي الا الارادة والفكر وما عدا
ذلك يحدث بالمحل طباعا وقال اخرون مثل ذلك الا انهم قالوا اما عدا ذلك حدث لا محدث له وهو قول
ثمامة وقال بعضهم لا فعل لله الا ايش المحل وهو الجسم ولا فعل للعبد الا الارادة وما عدا ذلك حاصل بطبع
المحل وذهب بعض البغداديه من المعتزلة الى ان كل ما وقع عند فعل من افعالنا فهو فعلنا كاللون الحادث
عند خلط المداد بالعفص والزاج والادراك عند فتح العين والعلم عند الادراك واختلف القايلون بان
افعال العباد منهم لا من الله تعالى في العلم بذلك فقال بعضهم هو ضروري وهو قول الشيخ ابي الحسين البصري والشيخ
محمود بن الملاحمي وهو الصحيح وقال بعضهم هو على الجملة علم ضروري وعلى التفصيل علم استدلالي وهو قول
اصحاب ابي هاشم والخلاف في ذلك يقرب ويمكن ان يعود الى غير مسئلة اضافة الفعل الى الفاعل لان ما
يذكره اصحابنا من حسن الامر والنهي والذم والشكر ووقوعها بحسب الدواعي يقولون انهم يعلمون ذلك
ضرورة كقولنا وما يذكرونه في المقدمة الثانية من ان ما هذه حاله فهو فعلنا لا بد ان يقولوا انهم يعلمون
ذلك ضرورة واذا كان العلم بانها افعالنا شيئا اصليا ضروريا كان علما ضروريا كما سنبينه
وانما الذي يحتاج الى دلالة هو ان حاله من احوالنا في الفعل تاثيرا او هي كونا قادرين وان الذي يتعلق
بنا من الفعل حدوثه وهو صفة زائدة على ذاته ولا شك ان الصفات الزائدة على الذات لا تعلم ضرورة
وانما تعلم بدلالة وليس هذا من مسئلة الافعال في شيء وانما هو مسئلة اثبات صفة للقادر عندهم بكونه
قادرا واثبات صفة للحدوث وان تاثير الفاعل فيها دون ما عداها فلهذا قلنا ان ما يذكرون من
الخلاف ليس في مسئلة افعال العباد واما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه
وفساد ما ذهب اليه المخالف فاذا ذكرنا الدلالة في هذا المكان فغرضنا به الكشف والتنبيه على ما
في العقل كما انا اذا ذكرنا الدلالة على السوفسطائية في انكار الحقائق فانا انما نريد به التنبيه والكشف
فقط وقد يكون الانسان عالما بالشيء ولا يعلم انه عالم به بل ربما توهم انه ظان له فقط او معتقد
غير عالم لان العلم والاعتقاد والظن بينها الاشتباه ولهذا ظن السوفسطائية لاجل الالتباس المباطي

ان

ان ما نجده من العلم بالحقائق المدركات هو من قبيل الظنيات والاعتقادات التي ليست بعلم وقد يقيم
الواحد من الناس الزمان الطويل معتقدا لمذهب هو عليه يعد ما معه من الاعتقاد علما يقينا وهو اعتقاد
جهل او ظن وحسبان حتى يتبين له بآخره انه ليس بعلم وان الحق فيما عداه فالعلم بالعلم على وجه التميز له عن
غيره يحتاج الى نظر واستدلال فالحشوية وان كانوا اكثره وقد خالفونا في اضافة افعال العباد فانهم لا
يخالفونا ابدا في تعلقها بالعباد بل يعلمون ذلك ويخاطبون به بينهم وانما يكره احدهم تحليل ما احل
شك في ان ما يجده علما واما معاند وهم قليل ولهذا لا يناظر عليه الا علماؤهم وعوامهم يذكرونه
ويتركون علماءهم انهم يشعرون افعال العقلاء منهم والذي ينبه على العلم بان افعال العباد منهم امور
كثيرة منها ان العقلاء يعلمون ضرورة حسن الامر ببعض الافعال والنهي عن بعضها والشكر على بعضها
وحسن الاستحقاق على بعضها ويعلمون ضرورة انه لا يحسن امر الواحد منا بما لا يتعلق به من الحوادث نحو
لونه وصورته ولا نهيه عن ذلك ولا شكره عليه ولا الاستحقاق به على ذلك فلولا انهم يعلمون ضرورة ان هذه
التصرفات افعال العباد ما علموا ضرورة تعلق هذه الاحكام بها وجرى العلم بتعلق افعالنا بنا مجرى
العلم بالمدركات فان العلم بانه ليس بين ايدينا اجسام عظيمة فرع على العلم بامرين احدهما انها لو كانت
لرأيناها والثاني انا لا نراها كذلك العلم بتعلق افعالنا بنا فانه كالمبني على مقدمتين ضروريتين
احدهما العلم بتعلق هذه الاحكام بنا والثاني العلم الضروري انها لا تتعلق بغير فعلنا فنعلم ضرورة انها ما
تعلقت بها الا وهي افعالنا وان كان يمكن ان يقال ان هذا العلم وهو تعلق الفعل بالفاعل اجلى
لانا نجد انفسنا سابقة الى انها ولو لم تكن افعالنا ما تعلق بها الامر والنهي وانه انما حصل لنا العلم بتعلق
هذه الاحكام بنا من الامر والنهي والمدح والذم بعد ان علمنا انها افعال لنا لا بواسطة شيء من الاشيا
يفرع عليه وهذا الاخير اولى والاول بانى على قود استدلال اصحابنا ومنها ان العقلا
يطلبون الفعل من القادر طلب مضطر الى ان الفعل به يقع ويحدث ولا يحدث بغيره ولهذا افترقوا بين
ما يقع من الجمادات وبين ما يقع من الاحيا القادرين فان من رمى بحجر فانه يفرق بين الحجر وبين الرامي بها

ويضيف الفعل الى الرامي دون الحجر وان كان الحجر هي التي اصابته ولامسته والمته ولهذا يذمون
الرامي دون الحجر ومن هاهنا تجدهم يمدحون منه ويعجبون الناس منه ويتوعدونه على الفعل ويعدونه ويتلطفون
له بكل لطيفة ليفعل الفعل ويتهددونه تارة اخرى فلولا انهم مضطرون الى العلم بانه المحدث لتصرفه لما
جاز ان يعلموا كل ذلك الا باضطرار ونجد العلم بذلك حاصلا للصبيان المراهقين ولكثير من غير المراهقين ولا
يمكن زوال ذلك عن النفس بشك ولا شبهة ومنها ان العقلا يعلمون باضطرار ان الواحد منا متى
كان عالما بما في دخول النار من المضرة العظيمة فانه مع السلامة لا يدخلها ومتى علم ما في الما والطعام
من المنفعة العظيمة وهو عطشان وجايع فانه ياكل ويشرب وكذلك في جميع المنافع والمضار ويعلمون
حصول ذلك ضرورة بحسب القصود والدواعي وانتفاوه ضرورة بحسب الصوارف ويفرقون ضرورة بين ما يحصل
منهم موافقا لدواعيهم وبين ما يحصل من غيرهم موافقا لها وكل ذلك فرع على علمهم بان افعالهم حادثة
منهم وموقوفة عليهم وهذه قضية ضرورية لا يدفعها الا معاند وما يقدح به الجبرية في هذا الشان
فهو كما يقدح به السوفسطائية وما يذكرونه من الشبه فهو كما يقدح به السوفسطائية من وجوه الالتباس
في المناظر كقولهم انا نرى العنبة في الما كبيرة على ما كانت ونرى القائم على جانب النهر كانه منكوس
فيه ونرى الورقة الخضرا من بعيد سودا فكما ان ذلك لا يقدح في العلم بالمشاهدات كذلك ما يوردونه
في مسالتنا ولهذا نجد الجبرية يطلبون الفعل من الفاعل طلب مضطر الى انهم يعرفون انه يحصل به ويعصونه
ويلومونه على بعضه ويمدحونه ويشكرونه على بعضه ويلزمونه ارش الجنايات واحكام العقود من البياعات
والاجارات ويفرقون بين ان يكون عمدا او خطا في القاتل وبين ان يكون عمدا او سهوا في كثير من
احكام الافعال فلولا انهم يعلمون تعلق الفعل بفاعله وانه يحدث به ضرورة ما صح فيه هذه القضية
فثبت الموضع الثاني واما الموضع الثالث وهو في سائر حجج المخالفين والجواب عنها فلهم في ذلك
شبه منها **شبهة** قالوا لو كنتم تحدثون تصرفاتكم لجعلتم القبح حسنا والحسن قبيحا

والجواب عن ذلك ان كونه قبيحا وحسنا ليس بالفاعل وانما هو لغير ذلك من وجوه تقترن بالفعل فان عنيتم ان
مثل صورة ما هو قبيح يكون حسنا فقد نقدر على ذلك الا ترى انه اذا انشا في السجدة قصد بها وجه الله تعالى
فتكون حسنة وان شاء قصد بها عبادة غيره فتكون قبيحة والصورة واحدة وان عنيتم انا نقدر على ان
نجعل ما هو ظلم حسنا فذلك لا يصح في نفسه لانه لا يكون ظلما الا وقد وجد والحادث حسنا وهو موجود قبيحا
مستحيل لان الحادث الموجود محال وان عنيتم انه نقدر على ان نحكم بان الظلم حسن قبل الحادث فذلك مما هو مقدور
ولكن حكمه بذلك يكون قبيحا ثم يلزمهم اذا كان تعالى قادرا على الحسن ان يقدر على جعله قبيحا فيقبح منه
وهو خلاف مذهبهم شبهة قالوا ليس اذا حسن الحاق الذم بالواحد منا او المدح يجب
ان يكون ما علق ذلك به فعلا له ولهذا يذم الواحد منا على سواد وجهه ويمدح على جماله وحسنه
ولا يكون فعلا له وكذلك يذم على حرقته للصبي بالنار والاحراق عندنا وعندكم فعل الله والجواب
ان الذم المتعلق بالقبيح هو جزاء عليه ومكافاة لاجله وهذا خلاف ذم الواحد على سواد وجهه فانه ليس
بجزاء ولا مكافاة له وانما هو اخبار بانه على حالة تنفر عنها النفوس والقبيح المتعلق بالفعل ليس هو مما
تنفر عنه النفوس بل يكون مما تشتهيه وتستحسنه استحسان الالتذاذ فافترقا وهكذا المدح على
الجمال هو من قبيل الاخبار بما تشتهيه النفوس وان تعلق الذم بالالتذاذ به وليس المدح بذلك على وجه المكافاة
والجزاء على فعله فافترقا فاما ذم الانسان على التحريق فانما الذم متعلق بالتعرض للاحراق وذلك
من فعله ولما كان تعرضا للهلاك استحق الذم العظيم لانه تعرض لقبيح كبير فلم يصح ما قالوه ه ومنها
شبهة قالوا ليس الدابة بحسب دواعي الراكب وليس هو فعله عندكم والجواب انه ليس فعله
ولا يحصل بحسب داعيه ولو جاء لها على الاقدام على السبع لا تنبعث فبطل ما قالوه ومنها شبهة
قالوا لو خلق الله تعالى افعالكم بحسب دواعيكم لكانت واقعة بحسب الداعي والتسبب بافعالكم والجواب
ان الواحد منا يفصل بين فعله بحسب داعيه وبين فعل غيره بحسب ارادة ذلك الغير تفرقة ضرورية ونجد
انفسنا كالمدفوعة الى فعلنا بخلاف الغير ونعلم ضرورة عند حدوثه منا كوننا فاعلين له ضرورة بخلاف فعل

غير نافينا. ومنها **شبهة** قالوا لو كان افعالكم منكم لوجب فيما تفعلونه ثانيا ان يكون مطابقا
لما فعلتموه اولا وهذا محال فان الانسان يجتهد ان يصدر منه الكتابة ثانيا كالاول فلا يتمكنه ه
والجواب ان ذلك لا نسلم على الاطلاق بل الماهر في الكتابة يشبه ما يكتبه ولهذا يعرف الخط ويعلم
تارة بصورته فاذا لم يمكنه في حال فلعدم علمه بالحال التي كان اوجد عليها الكتابة الاولى من طول الحروف
او قصرها او غير ذلك ه ومنها **شبهة** قالوا لو كنتم تعلمون افعالكم بصورته ما خالف العلم الجسم العصر
والجواب عنها ما تقدم في اثناء الدلالة حيث بينا ان المنكر قليل ويجوز ان يعاند القليل ومن اشتبه عليه
ذلك فهو كاشتباه المناظرين على السوفسطائية وما يوردونه كما يوردونه هذه الفرقة ولا معنى لما ذكروه
ومنها احتجاجهم من القرآن مثل قوله تعالى الله خالق كل شيء وفعل العبد شيء وقوله
والله خلقكم وما تعملون فوصف عملنا انه مخلوق له تعالى وقوله تعالى هل من خالق غير الله قالوا فبين انه لا
خالق غيره **والجواب** عن ذلك ان كلام الله تعالى يشتمل على الحقيقة والمجاز والمحكم والمتشابه لما
يأتي بيانه فيجب حمل المتشابه على موافقة ادلة العقول ومحكم القرآن كما سنبينه ان شاء الله تعالى وقد
دلت الادلة العقلية على ان اعمال العباد منهم ووردت آيات القرآن تصاصرحا ان العبد خالق لفعله قال
الله تعالى انما تعبدون من دون الله اوثانا وتخلقون افكا فبين ان العباد يخلقون الافك وكذلك قوله تعالى
فتبارك الله احسن الخالقين فانه يقتضي انه لا بد من خالق سواه وليس الا العباد لانه لا قديم غيره وقال تعالى
في عيسى عليه السلام واذ تخلق من الطين كهيئة الطير فبين في عيسى انه خلق وهذا كله يخص ما يذكرونه من قوله
تعالى خالق كل شيء وقوله هل من خالق غير الله وما اشبهه فان بجميع ذلك نعلم انه تعالى خالق كل شيء الا افعال
العباد وانه لا خالق سواه الا العباد فانا لو لم نحمل الآيات على ذلك لادى الى رفض بعض آيات القرآن ودلالات
العقل وذلك لا يجوز لان الادلة هي التي تقضي بالحق وتحكم بالصدق وتهدي الى الحق فاتباعها واجب ورفضها قبيح
وبذلك يتضح ان قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون المراد به خلقكم واصنامكم لما تبينا ان القرآن ناطق بانهم
خالقون لاعمالكم وايضا فان ذلك هو السابق الى الافهام من الآية فيجب حملها عليه وايضا فان

الآية وردت على وجه الاحتجاج عليهم والإبطال لما هم عليه ولو أراد أنه خلق عبادتهم لكان الحجة
عليه كأنه قال أتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وخلق عبادتكم لها فكان لهم أن يقولوا وما جرمنا
إذا كان خلق عبادتنا للأصنام وهذا لا يعقل وكيف يصح ذلك وقد قال تعالى وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم
على قومه ومعنى قوله هل من خالق غير الله يريد بذلك لا خالق لهذه البدائع من السماوات والأرض إلا الله
ولذلك هذه النعم العظيمة ولهذا قال يرزقكم من السماء والأرض ومنها **شبهة** قالوا قال
تعالى وإن تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وإن تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله فصرح
أن أفعال العباد من الله **والجواب** أن هذه الآية حجة لنا عليهم لأنه في آخرها قال ما أصابك
من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك فلو كان المراد بالحسنة والسيئة في الآية أفعال العباد
لكان تعالى قد أضاف السيئات من أعمالهم إليهم دونه عز وجل فلا بد من تناقض إذا حمل على ذلك فيجب أن
يحمل على ما هو معروف من شأنها وهو أن الكفار كانوا يقولون ما أصابهم من جدب وفقر فبشؤم محمد
وما أصابهم من خصب وخير فمن الله فبين الله تعالى أن كله وبين في آخر الآية أنه إنما خلق السيئة التي
هي الجدب بسبب معاصيهم فهي من أنفسهم بهذا المعنى كما قال تعالى وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم
ويعفو عن كثير ولهذا قال تعالى حاكيا عن اليهود وإن منهم لفريقا يلوون ألسنتهم بالكتاب لتحسبوه من
الكتاب وما هو من الكتاب ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون
فبين تعالى أنهم يفعلون الكذب ويضيفونه إلى الله وكذبهم على ذلك وبين أنهم يعلمون خلاف ذلك كما نقوله
أن العبد يعلم ضرورة أن فعله منه لا من الله تعالى ولو لم يكن في القرآن إلا هذه الآية لكانت كافية في الرد
على الجبرية في كذبها على الله تعالى مع أن القرآن كله دال على بطلان قولهم وشاهد بكذبهم وقد
رد الله تعالى كذبهم في كتابه على وجوه كثيرة منها ما هو تصريح بأن العبد خالق لفعله
نحو الآيات التي ذكرناها ومنها التصريح بأن العبد فاعل لها وأنها فعله نحو قوله تعالى وكل شيء فعلوه
في الزبر وقوله وما تفعلوا من خير يعلمه الله وقوله تعالى يعلمون ما تفعلون وقوله كانوا لا يتناهون

عن منكر فعلوه وقوله كذلك فعل الذين من قبلهم وقوله والذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم
ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم وقوله وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها
وقوله تعالى فلا تبتئس بما كانوا يفعلون وغير ذلك كثير **ومنها ما هو نص صريح** بأنهم عاملون
لأفعالهم ولا فرق بين العمل والفعل وذلك نحو قوله تعالى ولا تجزون إلا ما كنتم تعملون وقوله تعالى جزاء بما
كانوا يعملون وقوله يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا وما عملت من سوء تود لو أن بينها وبينه أمدا
بعيدا وقوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وقوله من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء
فعليها وقوله تعالى ومن يعمل سوءا يجز به وقوله ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن وغير ذلك من هذا الضرب كثير
وسوى ذلك من دلالات الكتاب الكريمة فالأدلة العقلية والشرعية مترادفة على تكذيب الجبرية
وأيضا فلا يمكنهم الاحتجاج بالكتاب ولا بالسنة لتجويزهم للقبائح على الله تعالى فكان يجوز أن يظهر المعجز
على الكذابين فلا نعلم الشرائع كما تقدم **وأيضا فيقال** لها ولا الطغام الجبرية ألستم تجدون
أن الله هو أحسن حتى زعم أن الله تعالى أرسل الرسل وأنزل الكتب بالأمر بما نفعله من الطاعة والنهي عما نفعله
من القبائح وقد خلق فيكم الكفر وأراده وأمر بغيره فكيف يأمر بغير ما خلق وينهى عما لم يخلق من الإيمان
فكأنه يقول للرسل غيروا لما خلقت من الكفر وانهوا وعاقبوا على ما لم أخلق من الإيمان ولكون قوله
تعالى ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله بمنزلة قوله إذا خلقت سب الأصنام في مؤمن خلقت
سب نفسي في كافر وعاقبت الكافر لما خلقت فيه سب الكفر وسب نفسي وعاقبت المؤمن كما خالفني بأن خلقت
فيه سب الأصنام الذي نهيته عنه حين عرضه لسب نفسي وهذا إذا أفكر فيه العاقل لا يليق بالمجانين
فكيف برب العالمين ويقال لهم كيف يجوز أن يخلق الكفر والإلحاد والزندقة والتثليث وكذب
الكاذبين ويخلق سب نفسه والرد عليه في قوله ويخلق الإيمان والتوحيد والتعظيم لنفسه الذي في
المؤمن ويعاقب على بعض ما خلق ويثيب على بعضه ويأمر ببعضه وبعض ما خلق وينهى عن بعضه وبأي فعله
يوحد بالتوحيد أم بالتشبيه أم بالتثليث فإنه عندهم خالق لذلك كله ومثيبه ومجازيه وإذا كان

خالق

خالق التكذيب للأنبياء والرسل وهو الذي أرسلهم ليقبل قولهم فكان أول من رد عليهم فلم أرسلهم
وإذا خلق تكذيبهم وتصديقهم فأيهما أولى بالاتباع عنده وهذه أقوال قد أراد ذلك كله وهذه
أقوال لا يقولها عاقل يدري ما يتكلم به ويلزمهم على هذا المذهب الفاسد أن يبطل الأمر والنهي والوعد
والوعيد والثواب والعقاب وأن لا يكون معنى لإرسال الرسل ولا لإنزال الكتب ولا للتحذير من إبليس بل
يكون على قولهم تعالى أشر من إبليس لأنه خلق الكفر وأنشأه وأراده وأحدث قدرته الموجبة له وأوقع به
وعذب على ما خلق منه وأوهم أنه يريد الصلاح بالتحذير وهو في معرض التهجين تعالى الله عن هذه الأقاويل
علوا كبيرا ولو ذكرنا ما يلزمهم على مذاهبهم الفاسدة لما اتسع له إلا مجلدات كثيرة وقد أكثر
مشايخنا في الكلام عليهم في ذلك حتى ملؤوا الأوراق وشغلوا ما بين من المجلدات في هذا الشأن ولا
يكاد الناظر مع ذلك يطول الجد عليهم من الإلزامات الكثيرة فقد سطر **نعم** ولما أوردنا
المذكور لمقالتهم في العدل والجبر فقد شهدت به السنة وإجماع العترة والصحابة والكتب المنزلة من الله
تعالى **أما السنة** فقال النبي صلى الله عليه وآله إذا كان يوم القيامة جمع الله الخلائق
في صعيد واحد فنادى مناد من بطنان العرش ألا من برأ الله من ذنبه وألزمه نفسه فليدخل الجنة آمنا غير خائف
وقال صلى الله عليه وآله في آخر حديث ولا تحملوا على الله ذنوبكم وعن أبي هريرة أن رجلا من خثعم قال
يا رسول الله متى يرحم الله عباده قال ما لم يعملوا بالمعاصي ثم يزعموا أنها من الله فإذا فعلوا ذلك نزعت
منهم الرحمة انتزاعا قال الخثعمي يا رسول الله أيضل الرجل وهو يقرأ القرآن قال نعم إذا قال هذا طبع
على قلبه **قال** النبي صلى الله عليه وآله الشقي من شقي بعمله والسعيد من سعد بعمله وعن أنس بن مالك عن
النبي صلى الله عليه وآله أنه قال ما هلكت أمة قط حتى يكون الجبر قولهم وعن عائشة كنت أصب الماء على يدي
رسول الله صلى الله عليه وآله فسقط الإناء من يدي فقلت الأمر مفروغ منه فغضب النبي صلى الله عليه وقال
إن كان الأمر مفروغا منه فلأي شيء بعثت ولأي شيء بعث الأنبياء قبلي وعن النبي صلى الله عليه وآله في حديث
طويل فيه قال الله عز وجل يا ابن آدم بمشيئتي كنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء وبإرادتي كنت الذي تريد
لنفسك ما تريد وبنعمتي قويت على طاعتي وبقوتي وعظمتي أديت إلي فرائضي فالخير مني إليك بما أوليت

والتشرّه التي بما جنيت وتلبيس الشيطان عليك انطويت عن طاعتي والتقرب وعظمي أذنبت الى المعاصي
وبسوء ظنك قنطت من رحمتي فلي بذلك الحمد ولي الحجة عليك بالبيان والسبيل عليك بالعصيان ولك الجزاء الحسن
عندي بالاحسان لم ادع تحذيرك ولم اخذك عند عزتك ولم اكلفك فوق طاقتك ولم احملك من الامانة الا
ما اقررت به على نفسك ورضيت منك لنفسي بما رضيت به لنفسك مني وعن ابي ذر عن النبي صلى الله عليه
واله قال يقول الله تعالى اني حرمت الظلم على نفسي وجعلته محرما بينكم يا عبادي فلا تظالموا يا عبادي انكم
الذين تخطئون بالليل والنهار وانا اغفر الذنوب ولا ابالي فاستغفروني اغفر لكم والخبر طويل وهذه
الاخبار قاضية بخلاف مذهب المجبرة ولو ذكرنا ما في ذلك من هذا القبيل لطال وفيما ذكرنا هاهنا
كفاية لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد **فاما ما ورد في ذلك عن**
الصحابة رضي الله عنهم فكثير من ذلك ما روي عن علي عليه السلم في خطبته الغراء بعد ذكر
التوحيد قال فيها فلم يكلفه ما لا يطيق اذ طوقه بالامر ومدّ له في العمر ثم كلفه دون الجهد ووضع عنه
ما دون العمد وقد اطلقه للفكر وحثه على النظر بعد وصفه له الادلة وازاحة له كل علة وسابق
حين القضا والقدر عنه عليه السلم وقضيته وعن ابي بكر انه سئل عن الكلالة فقال اقول فيها برأيي فان كان
صوابا فمن الله وان كان خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريئان من ذلك وروي ان كاتبا كتب
عند عمر هذا ما ارى الله عمر فقال امحه واكتب هذا ما رأى عمر فان كان صوابا فمن الله وان كان خطأ
فمن عمر وروي ان عثمان لما حصر في الدار كان القوم يرمونه ويقولون الله يرميك فقال كذبتم لو
رماني ما اخطاني وعن ابن عباس من اضاف الى الله ما نزه عنه ونزهه عنه فقد افترى على الله اثما عظيما
وعنه رحمه الله قاتل الله قوما يعملون بالمعاصي ويزعمون انها من الله وعن ابي الشعثا ان
سارقا قام على ابن عباس فقال ما حملك على ما صنعت فقال قدر علي فقال ابن عباس كلمتك اشد
من سرقتك تحمل ذنبك على الله وعن عبد الله بن مسعود حين سئل عن المفوضة واقام شهرا لا يجيب عن
هذه المسئلة ثم قال اقول فيها برأيي فان كان صوابا فمن الله وان كان خطأ فمن ابن ام عبد الخبر

وعن

وعن ابن عمر لعبد يعمل المعصية ثم يقر بذنبه على نفسه أحب إلي من عبد يصوم النهار ويقوم الليل ويقول
إن الله أولى بالخطيئة منه **فأما أهل البيت عليهم السلم** فإضافة الأفعال
إلى العباد معلومة بالتواتر عنهم وهو دينهم ودين آبائهم وأبنائهم ولم يعرفوا غيره وأخذوا ذلك عن
أمير المؤمنين عليه السلم وقد بينا ما روي عنه وسنأتي بزيادة بيان في ذلك ولما قال عبد الله بن زياد لعلي
بن الحسين عليهما السلم ألم يقتل الله علي بن الحسين قال فالله إذن قتل عثمان بن عفان وروي عن زيد بن علي
أنه لما خرج جاءه أبو الخطاب فقال له عرفنا ما تذهب إليه قال إني أبرأ إلى الله من القدرية الذين حملوا
ذنوبهم على الله الخبر وسئل الصادق عن القدر فقال ما استطعت أن تلوم العبد عليه فهو فعله وما
لم تستطع فهو فعل الله يقول الله للعبد لم عصيت ولا يقول لم مرضت وسأل أبو حنيفة موسى بن جعفر
رضي الله عنه عن القدر قال لا بد أن يكون المعاصي من الله أو من العبد أو منهما جميعا فإن كان من الله فهو
أعدل أن يأخذ عبده بشيء فعله وإن كان منهما فهو شريكه والقوي أولى بإنصاف عبده الضعيف وإن
كان من العبد وحده فعليه وقع الأمر فقال أبو حنيفة فقلت ذرية بعضها من بعض وهو تصويب من أبي حنيفة
رحمه الله لذلك فبدا أنه مذهبه **وأما سائر التابعين رضي الله عنهم**
فروي عن الحسن البصري أنه كان يقول في قوله تعالى إنا كل شيء خلقناه بقدر قال والله ما أراد بها إلا
خلق السماوات والأرض وما بينهما من خلق والله ما أراد بها المعاصي. وعنه أنه كان يقول اللهم العن
أنت وملائكتك ورسلك أقواما يعملون بالمعاصي ثم يزعمون أنها من الله وعن الحسن البصري إذا كان يوم القيامة
دعي إبليس فيقال له ما حملك أن لا تسجد لآدم فيقول يا رب حلت بيني وبين ذلك فيقال له كذبت فيقول
إن لي شهودا فينادي أين القدرية شهود إبليس خصماء الرحمن فيقوم طوائف من هذه الأمة فيخرج من
أفواههم دخان أسود فتسود وجوههم فذلك قوله ويوم القيامة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة
وعن غيلان بن مسلم الدمشقي وهو أحد الزهاد من التابعين في كتاب كتبه إلى عمر بن عبد العزيز فهل وجدت يا عمر حكيما
يعيب ما يصنع أو يصنع ما يعيب أو يعذب على ما قضى أو يقضي ما يعذب عليه أم هل وجدت رشيدا يدعو إلى الهدى
ثم يضل عنه في كلام كثير والأمر في التابعين ظاهر لأنهم الذين أسسوا أصول العدل وهدموا أبنية الجبر

وردوا على أهل هذه البدعة حين ظهرت في زمانهم فلو ذكرنا أخبارهم لطال بها الكتاب وفيما ذكرنا كفاية
لمن طلب نجاة نفسه وعوّل على آثار ربه على هواه فلم يقع في المهواة وبذلك يتم الكلام في الموضع الثالث وبه
يتم الكلام في الأفعال والله الهادي

باب القول في الاستطاعة

الكلام من ذلك
يقع في ثلثة مواضع أحدها في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا إليه والثالث في
بيان شبه المخالفين والجواب عنها أما الموضع الأول وهو في حكاية المذهب وذكر الخلاف فمذهبنا أن العباد قادرون
على أفعالهم وأن قدرهم تثبت بالفاعل وهو الله تعالى وأنه يجب تقدمها على أفعالهم وأنها غير موجبة لمقدورها
وأن القدرة الواحدة قدرة على المتضاد والمتماثل والمختلف مما يدخل تحت مقدورها وذهبت المجبرة إلى أن قدر
العباد موجبة لمقدورها ومقارنة له ومنهم من يقول بتعلقها بالضدين على ما يروى عن ابن الراوندي وأبي عيسى
الوراق والقلانسي ومنهم من يقول لا تتعلق بالضدين ومنهم من يقول أنها متقدمة على مقدورها ومتعلقة بالضدين
وموجبة لذلك إلا أن إيجابها يقف على أمور تحصل في العبد بغير اختياره من شهوة أو غضب أو غيرهما وهو قول محمد
بن محمد الغزالي وفرعه على أصول الفلاسفة وقد روي عنه الرجوع عن هذه الأقاويل الباطلة إلى مذاهب
العدلية والله أعلم وأما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا إليه فاعلم أنه ينبغي
نصب الدلالة ها هنا على خمسة مواضع أحدها أن العباد قادرون على مقدوراتهم والثاني أن القدرة أمر زائد
على ذواتهم وحياتهم والثالث في بيان ماهيتها على التعيين والرابع في كيفية تأثيرها في الفعل والخامس
في أن القدرة الواحدة قدرة على الضدين والمثلين والمختلفين مما يدخل تحت مقدورها أما الموضع الأول
وهو أن العباد قادرون على مقدوراتهم فالذي يدل على ذلك أنهم الفاعلون لتصرفاتهم كما تقدم وكل
فاعل يجب أن يكون قادرا على ما فعله في حال حدوثه لأن معنى كونه فاعلا له هو أنه حدث منه ما كان قادرا
عليه فإنا لا نفصل بين الفاعل وما ليس بفاعل إلا بأن الفاعل حدث منه ما كان قادرا عليه دون الآخر
ولا يسبق إلى الأفهام من قولنا فاعل إلا ذلك ونفصل بين كون الواحد منا فاعلا لفعله دون غيره بما
ذكرنا ألا ترى أنا نفصل بين كونه فاعلا للحركة دون لونه وصورته إلا أن أحدهما حدث منه وكان
قادرا عليه دون الآخر يبين ذلك ويوضحه أن ما لا يكون قادرا عليه لا يصح أن يكون فاعلا له فإذا

ثبت

ثبت ان الواحد منا فاعل لتصرفه ثبت انه كان قبل وجوده قادرا عليه ولهذا الفرق الواحد
منا بين تحريكه ليده وبين ما فيها من الارتعاش تفرقة ضرورية راجعة الى انه كان قادرا على تحريكه
ليده دون رعشته على معنى انه كان يمكنه قبل وجودها ان يوجدها وان لا يوجدها بخلاف رعشته فما كان
يمكنه ان ينفك منها وهذا معنى قولنا انه فاعل مختار فثبت الموضع الاول وهو ان العباد قادرون
على تصرفاتهم واما الموضع الثاني وهو ان القدرة امر زائد على ذواتهم وحياتهم فالذي يدل على
ذلك وجوه احدها ان الاحياء من الاجسام في الشاهد قد اشتركوا في ذواتهم وفي كونهم جواهر واجساما
وفي انهم احياء ثم افترقوا في ان بعضهم يتمكن من احداث الفعل ويتأتى ذلك منه دون البعض الاخر فان الصحيح
السليم من الاحياء يمكنه ذلك ويتأتى منه دون السقيم المريض مع اشتراكهما في الذات والحياة فلا بد ان
يكون ما افترقا فيه امرا زائدا على ما اشتركا فيه والا كان قد اشتركا وافترقا في حكم واحد وذلك محال
الوجه الثاني ان الواحد يتجدد قدرته وتزول في حال بقاء الذات والحياة فلا بد ان يكون
ما يتجدد ويزول امرا زائدا على ما ليس كذلك الوجه الثالث ان القدرة لو كانت هي ذات الحي لوجب
ان يصح الفعل ويتأتى من كل حي ومعلوم خلاف ذلك فان العاجز من الاحياء لا يتمكن من الفعل فثبت الموضع
الثاني ه واما الموضع الثالث وهو في بيان ماهية القدرة على التعيين فالكلام منها يقع في
اربعة مواضع احدها في بيان معنى القدرة وكونه قادرا والاستطاعة والطاقة والتمكن من الفعل
والامكان والصحة والثاني في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثالث في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه والرابع
في بيان حجة المخالفين والجواب عنها اما الموضع الاول وهو في بيان معاني هذه الالفاظ اعلم
ان الالتفات الى الالفاظ من دون اتقان المعاني صار سببا لاغاليط كثيرة دخلت على النظار حتى ظن بعضهم
ان تغاير الالفاظ واختلافها يؤثر في تغاير المعاني وينسى دخول الالفاظ المترادفة في جملة الالفاظ
واقسامها نحو لفظة العلم والمعرفة المفيدين لمعنى واحد والجلوس والقعود المفيدين لمعنى واحد ويسعى لذلك
الالفاظ المشتركة وهو لا يشعر كلفظة العين والشفق والنظر وغير ذلك من الالفاظ المفيدة
لمعان مختلفة على اتحادها وهذا باب اذا فتحه الناظر على نفسه لم يتعلق الا على الجهالات الجمة

فلهذا ينبغي ان يكون ابدا نظره في معاني الالفاظ والتعويل عليها ليسلم من هذه المهواة المهلكة التي
تسببها اكثر من النظار وقد جرى من المتكلمين الجدال في القدرة وكونه قادرا والطاقة والتمكن
من الفعل والامكان والصحة فبنا حاجة الى بيان معانيها لنطلقها على اماننا ولنا من غير غلط ولا مغالطة
فيها **فنقول اما** القدرة وكونه قادرا والاستطاعة والقوة والطاقة والتمكن من الفعل
فانها من قبيل الالفاظ المترادفة لا المتباينة بدليل انه لا يجوز اثبات بعضها مع نفي البعض الاخر فلا يجوز ان يقال
له قدرة على الفعل وليس له استطاعة عليه ولا طاقة له ولا تمكن له منه ولا يثبت كونه قادرا عليه
ولا ان يقال له استطاعة او قوة او تمكن من الفعل ولا قدرة له عليه وكذلك سايرها بل يعد من يقول ذلك
مناقضا في كلامه جاريا مجرى من يقول له قدرة ولا قدرة له او قوة ولا قوة له ولولا تساويها الا ان المناقضة
في الكلام الاول من جهة المعنى دون العبارة وفي الثاني من جهة المعنى والعبارة جميعا وجرى ذلك مجرى لفظ
القعود والجلوس وكما ان معناهما واحد لما ذكرنا كذلك في مسلتنا **واما** الامكان والصحة فمعناهما
واحد بدليل انه لا يجوز اثبات احدهما مع نفي الاخر فلا يجوز ان يقال يمكن الشي ولا يصح ولا ان يقال يصح الشي ولا
يمكن على مثل ما تقدم ثم قد يذكران مستندين الى الحي وقد يذكران مستندين الى الفعل فاما اذا
كانا مستندين الى الحي فانهما بمعنى القدرة بدليل انه يقال الحي يصح منه الفعل ويمكن وليس بقادر عليه منه
الفعل بمعنى انه يقدر على الحادث بدليل انه لا يجوز ان يثبت باحدى اللفظين وينفى بالاخرى فلا يجوز ان يقال
الحي يصح منه الفعل ويمكنه وليس بقادر عليه ولا ان يقال هو قادر عليه ولا يمكنه الحادث ولا يصح منه فعله
بل يكون ذلك مناقضة ظاهرة جارية مجرى قولهم جلس وما قعد وان كانت لفظة الصحة اذا اطلقت
في صيغة الماضي احتملت حصول الفعل ووجوده يقال قد صح من زيد فعل كذا او الفعل بمعنى انه وجد وحدث
بدليل انه في المعنى لا يجوز ان يثبت باحدى اللفظين وينفى بالاخرى على مثل ما تقدم واما اذا كانت
الصحة والامكان مستندين الى الفعل فانهما يفيدان التجوز من الاعتقادات فاذا قلنا يصح وجوده او يمكن
وجوده كان بمعنى انه يصح في العقل اي انه يجوز وجوده ولا يقضي باستحالته فاذا فهم منه قدرة الحي عليه
اذا قيل يصح وجوده من الحي فهو لان العقل لا يقضي لا بجواز وجوده منه الا وهو قادر عليه لان الذي يصح منه

طالع في هذا الكتاب [illegible]

وجود الفعل في قضية العقل هو القادر فهذا في الموضع الاول والله الهادي وامّا الموضع الثاني
وهو في حكاية المذهب وذكر الخلاف فمذهبنا ان القدرة التي هي التمكن من الفعل حكم يحصل لمحل الحياة
لاجله يتأتى بذلك المحل الفعل عند تكامل الشرائط وقولنا عند تكامل الشرائط لان هذا الحكم لا يؤثر
ما يحصل به في الفعل الا باستعمال ما يحصل بهذا الحكم في الفعل او في الآلة التي لا يتأتى الفعل الا بها ولا يمكن
استعمال الجوهر الفرد وان يحصل بهذا الحكم الا باستعمال ما يتصل به من محال الحياة في العضو الذي يقع به
التأثير في الفعل ولا يمكن استعمال تلك المحال في الفعل او في الآلة التي لا يتأتى الفعل الا بها الا بان يحصل كل
واحد من الجواهر الحية المتصلة بعضها ببعض بالقدرة التي هي التمكن من الفعل فيكون في كل جوهر مما يستعمل
في الفعل قدرة دون ما لا يستعمل في الفعل ويكون من ابد القدرة وهي الاحكام التي هي التمكن من الفعل يحتاج
الى زائد البنية المخصوصة التي تسمى صحة البدن لكونها موتلفة على وجه غير مفرطة في الصلابة ولا الرطوبة
ولا اللين ولا الاسترخا وان يكون فيها ما يقدر فيه الروح النفساني وهي الامور التي هي صحة البدن يشترط
وجود القدرة ثبوتها كما يشترط زائدها ما يزايدها فهذا هو معنى القدرة عندنا على سبيل التفصيل
والى قريب من ذلك ذهب الشيخ محمود بن الملاحمي وان خالف في شي يسير كما يدل عنه ان شا الله تعالى
وذهب مشايخنا اصحاب ابي هاشم الى ان القدرة معنى وهو ذات من الاعراض الباقية حال في بعض الحي
ويوجب للجملة كونها قادرة وهذه الصفة التي هي كون الجملة قادرة تقتضي صحة الفعل من القادر
والصحة حكم ثابت للقادر مقتضى عن كونه قادرا وذهب الشيخ ابو القاسم الكعبي وابو الحسين
البصري ومحمود بن الملاحمي الى ان القدرة هي البنية المخصوصة في الجسم الحي قالوا ونعني بهذه البنية اعتدال
مزاج الاعصاب في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والصلابة والاسترخا قالوا ونسميها
صحة البدن ومتى صح البدن بهذه البنية فانه يحصل من مزاجه هذه الجملة واحدة من الحار والبارد
والرطب واليابس والرخو والصلب فذلك هو القدرة في الشاهد وكونه قادرا عندهم حكم وهو
صحة الفعل الحاصل عن القدرة ولولا هذه البنية المذكورة ما صح منه الفعل ويريدون بصحة الفعل والله
أعلم تمكنه من الفعل فقد اثبتوا من الحكم ما اثبتناه واشترطوا من البنية ما اشترطنا وما اختلفنا الا

من قبل انا قلنا ان الحكم هو القدرة التي لاجلها يتأتى الفعل من هذا الحي المبني هذه البنية وان المؤثر في
هذا الحكم الذي هو القدرة عندنا الفاعل وهو الله تعالى فانه الذي جعلنا متمكنين من الفعل قادرين عليه
وعندهم ان هذا الحكم حصل لاجل هذه البنية التي سموها القدرة ولا مشاحة في تسمية ما سموه قدرة
دوننا وانما يتعين الخلاف في البنية هل هي الموجبة لصحة الفعل التي هي التمكن من الفعل ام لا وذهبت
الاشعرية الى اثبات القدرة امرا زايدا على ذات الجسم الحي ولم يقولوا بانها توجب حالة راجعة الى الجملة
فهذا هو الموضع الثاني واما الموضع الثالث وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه فالذي يدل
على ان القدرة حكم راجع الى الاجزاء دون الجملة وجهان احدهما انه لا يصح ان يعلم الحي عليها الا باعتبار
ما زاد عليه فان القدرة لا تعقل الا على مقدور ولا تعقل مستقلة بنفسها ولا مستغنية عن اعتبار غير ما
اختص بها وهذا هو معنى الحكم يزيده بيانا ان القدرة هي التمكن من الفعل والتمكن من الفعل لا يعقل
الا بين ما اختص به وبين الفعل وهذا هو معنى الحكم الوجه الثاني انا قد بينا ان القدرة زايدة على
ذات الحي وجملته فلا يخلو ان تكون راجعة الى البنية او الى الاثبات ولا يجوز ان تكون راجعة الى البنية
لان البنية لا تختص بذات دون ذات فكان يجب في جميع الذوات ان تكون قادرة وان لا تقع تفرقة بين القادر
والعاجز ويودي الى مقدور بين قادرين والى زوال التفاضل بين القادرين لان البنية لا تقبل التزايد وذلك
محال واذا كانت القدرة راجعة الى الاثبات فلا يخلو ان تكون ذاتا او صفة او حكما لما تبينا ان
القسمة في ذلك دايرة بين نفي واثبات ولا يجوز ان تكون ذاتا لانها لا تخلو ان تكون مختصة بالحي ام لا ومحال
ان تكون غير مختصة لانها لم يكن بان توثر في صحة الفعل منه والحالة اولى من ان لا توثر واولى من ان توثر
لغيره وكان يودي الى مقدور بين قادرين والى ان لا تقع تفرقة بين القوي والضعيف والقادر والعاجز
لانهما معهما على سوا وذلك محال واذا كانت مختصة به فلا يخلو ان تكون موجبة لصفة او حكم
او غير موجبة لصفة ولا حكم فان كانت غير موجبة لصفة ولا حكم لم يخل ان يكون لها تعلق بالمقدور
ام لا ومحال ان تكون غير متعلقة بالمقدور لانها لم يكن بان تكون قدرة عليه اولى من شيء مما لا

تعلق

تعلق بينه وبين المقدور فكان يجب في جميع الذوات التي لا تتعلق بالمقدور ان تكون قدرة عليه

وذلك محال لانه يودي الى زوال التفرقة بين القادر والعاجز بان يكون هاهنا في العاجز من الذوات التي

لا تتعلق بالمقدور قدرة عليه وذلك محال وكان يودي الى مقدور بين قادرين والى زوال التفاضل

بين القادرين وذلك محال ومحال ان يكون متعلقة بالمقدور مع انها لا توجب صفة ولا حكما

لان تعلقها به ان لم يكن زائدا عليها خرجت عن كونها متعلقة به والالزم في جميع الذوات ان يكون

متعلقة بالمقدور مع انه ليس تعلقها امرا زائدا على ذاتها ولا يختص على سائر الذوات بامر يخصها بان

تكون متعلقة اولى من غيرها اذ نسبة الذوات الى المقدور نسبة واحدة حتى لم يكن هناك حكم تصدر

عنها ويكون تعلقا بالمقدور وذلك يودي الى زوال التفرقة بين ما يتعلق وما لا يتعلق فكان يجب

في الحياة والذات والكلام وغيرها ان تكون قدرة متعلقة بالمقدورات وان لم يكن بينها وبين المقدور

نسبة زائدة على مجردها وذلك محال وان كانت تلك الذات موجبة لصفة او حكم لم يخل ان يكون

متعلقة بالمقدور ام لا ومحال ان تكون قدرة على المقدور وهي غير متعلقة به كما تقدم واذا كانت متعلقة

لم يخل ان يكون تعلقها زائدا عليها ام لا ومحال ان لا يكون زائدا عليها لما تقدم واذا كان زائدا عليها

لم يخل ان يكون موجبة لما زاد عليه ام لا والثاني محال لانا قدرناها موجبة لصفة او حكم فلذلك محال

ان يكون موجبة لما زاد عليه لان ما توجبه لا يخلو ان يوجبه لما اختص بها من المحل او يتعدى ايجابها الى غير ما

اختص بها من المحل ومحال ان توجب الصفة لما زاد على محلها نحو ما تقوله المخالف انها تحل في بعض الاجزا

وتوجب للجملة لان الجملة في حكم الغير للاجزا ولهذا تثبت للاجزا ما لا تثبت للجملة ولان ما عدا المحل ليس

هو المحل فان هو غيره فان كل امرين ليس احدهما هو الاخر فهو غير له ولو جاز ان يتعدى في ايجابها الى غير

محلها لجاز ان توجب لسائر الذوات التي لا تختص بها فيكون القدرة الواحدة في الحي كافية في ايجابها لسائر

الاحيا وذلك لا يجوز وليس لقايل ان يقول ان اتصال الجملة بعضها ببعض ينزلها منزلة الشي الواحد لانا

نقول ان عنيت انه يرفع الغيرية بين اجزايها فذلك محال والالزم ان يكون الذوات الكثيرة قد صارت ذاتا

واحدة وان عنيت انه يجمعها اسم واحد لكونها جملة وجنسا واشباها وان كانت الغيرية ثابتة بين اجزائها
لزم ما ذكرنا وهو انها اذا تعدت في اختصاصها الى غير محلها لم يكن بان توجب لبعض الجواهر والاجسام اولى من البعض
الآخر وذلك محال فبطل ان توجب لغير ما اختص بها وان كانت تلك القدرة موجبة لما اختص بها تلك الصفة وذلك
التعلق لم يخل تلك القدرة ان تكون واحدة او ازيد منها ومحال ان يكون ازيد منها لان الاشياء الكثيرة لا توجب
امرا واحدا والا ادى الى ان يكون منتفيا اذا انتفى بعضها ثابتا اذا المنتفي ما لم ينتف منها فيكون ثابتا منتفيا
وذلك محال وليس لقائل ان يقول انه لا يصح انفصال بعضها من بعض لانه لا تعلق هناك يمنع من انفصال بعضها
عن بعض فانه ان لم يكن بعضها اصلا في البعض الآخر لم يكن تعلق بينها وان كان بعضها اصلا في البعض الآخر
جاز انفصال الاصل عن الفرع وثبوته من دونه والاعتماد على كونه اصلا فيه بالنقض والابطال وبذلك يبطل ان
تكون القدرة هي البنية ولان البنية امور كثيرة لا يصح ان توجب تعلقا واحدا بالمقدور كما تقدم وان
كانت القدرة شيئا واحدا لحصر المحل ويوجب له التعلق بالمقدور وتلك الصفة لم يخل ان يكون الطريق اليها
هو اثرها التي توجبه لمحلها او ما يتعلق بها مما يوجبها او ما لا تعلق بينه وبينها او ما لا طريق اليه
ومحال ان يكون ذلك هو اثرها لانه لا يكون طريقا اليها الا بعد ابطال ان يكون ثبوته بالفاعل وقد بينا ان
الصفات والاحكام المختصة بالمحال انما تثبت بالفاعل ومحال ان يكون الطريق اليها ثبوت مؤثر فيها مما منه
وبينها تعلق لانه لا تعلق بين القدرة وبين غيرها سوى الفاعل لها ان كان فهو لا يدل عليها او ما يقال انه
اثرها فانها ليست بموجبة فيدل عليها ما يوجبها ولا يعقل ان يدل على ذلك يكون متعلقا بها ولو دل عليها
مع انه لا يعلم له وجه تعلق لم يكن بان يدل اولى من ان لا يدل عليها وذلك محال بل كان يجب ان يجوز دلالة
جميع ما لا تعلق بينه وبينها عليها وهذا محال لانه لا بد من تعلق بين الدليل والمدلول لولاه لم يكن بان يدل اولى
من ان لا يدل وبذلك يبطل ان يدل عليها ما لا تعلق بينه وبينها واذا لم يدل عليها دليل ولا يعلم بنفسها لم يجز
اثباتها لان اثبات ما لا دليل عليه لا يجوز وهذا الذي ذكرناه اجمع ان كان يصح ان يكون اصلا في الدلالة
على ابطال كونها ذاتا الا انا قصدنا ان يدخل في الدلالة النقض على سائر المخالفين وبالله التوفيق وبطل ان يكون ذاتا

والاحوال

ولا يجوز أن تكون القدرة صفة للحي لأنها لا تخلو أن تكون صفة للجملة أم الأجزاء ومحال أن تكون صفة واحدة
للجملة لأن الجملة ذوات كثيرة والذوات الكثيرة لا تستحق صفة واحدة ولا الأجزاء التي تكون منتفية لانتفاء بعضها
ثابتة لثبوت البعض الآخر ولأنه لا يعقل أن تكون صفة الشيء صفة بعينها لغيره كما لا يعقل أن تكون الحال
في محل هو بعينه الحال في غيره وكما لا يعقل أن يكون الكائن في جهة هو بعينه الكائن في غير تلك الجهة وإن
كانت صفة للإيجاد والأجزاء المحل أن تكون هي التمكن من الفعل أو سواه ومحال أن تكون سوى ذلك
لأن ما عدا ذلك لا يكون هو القدرة لما بينا أن القدرة ليس إلا التمكن من الفعل وإذا كان هو التمكن من
الفعل صح ما قلناه وثبت أن القدرة من قبيل الأحكام لأن التمكن من الفعل من قبيل الأحكام كما تقدم فثبت
بذلك الموضع الثالث **وأما** الموضع الرابع وهو في بيان حجة المخالفين والجواب عنها **فاحتج**
شيوخنا أصحاب أبي هاشم لإثبات الحالة للجملة في الشاهد بكونها قادرة بأن الواحد منا إذا صح منه
الفعل وتعذر على غيره لم يكن بد من أمر لأجله صح منه ما تعذر على غيره قالوا ولا يجوز أن يرجع ذلك إلى
ذاته لاشتراك من صح منه الفعل وتعذر عليه في الذات مع افتراقهما في الصحة ولا أن يرجع إلى النفي لأنه
معهما على سواء ولا إلى ذات أخرى لأنه كان يجب أن تكون هي المؤثرة في الفعل فبقي أنه راجع إلى الصفة للذات
ولا يجوز أن يرجع إلى الأجزاء لأن صحة الفعل حكم راجع إلى الجملة فالمؤثر فيه يجب أن يرجع إلى الجملة لأن ما يرجع
إلى الإيجاد لا يؤثر فيما يرجع إلى الجملة من حيث أن الجملة في حكم الغير للإيجاد فلو أثر ما يرجع إلى الإيجاد فيما
يرجع إليها لأثر فيما يخرج عن الجملة وذلك محال **والجواب** عن ذلك وبالله التوفيق أنا قد بينا
أن من صح منه الفعل يفارق من يتعذر عليه الفعل بصحة الفعل لا بأمر زائد على ذلك كما أن الجوهر الأسود يفارق
غير الأسود بالسواد لا بأمر زائد على ذلك ولا معنى للتعليل الحالة للجملة من غير موجب للتعليل فلم يصح قولهم لا بد من
أمر لأجله صح منه ما تعذر على صاحبه لأنه إنما نعلم أنه لا بد من أمر متى علمنا أن الصحة تجددت بعد أن لم
تكن فإنا نعلم أنه لا بد من أمر لأجله تجددت بعد أن لم تكن فأما مجرد مفارقة من صح منه لمن لم يصح منه
ذلك فلا وجه يقتضي أنه لا بد من أمر لأجله صح من أحدهما دون الآخر على ما بيناه مفصلا ذلك في كتاب الشهاب
الثاقب وعلى أنا لو سلمنا حاجة الصحة إلى أمر لأجله تثبت صحة الفعل فإنه لا يجب أن يكون المؤثر فيها

راجع الى الجملة بل ما انكروا ان يكون راجعا الى الاحاد وقولهم بان ما يرجع الى الاحاد لا يوثر
فيما يرجع الى الجملة لا يصح على اصولهم لان القدرة عندهم تحل في بعض الجملة وتوثر في الصفة الراجعة الى الجملة
فهلا كانت الصحة راجعة الى الجملة والموثر فيها يرجع الى الاحاد والاجزا ثم يقال لهم اذا جاز ان يتعدى
الصفة الواحدة من الاختصاص بالجز الواحد الى اجزا الجملة ولا تستبعد ذلك مع ان الجملة اجزاوها متغايرة
فلا تستبعد ان يوثر ما يختص بالاحاد فيما يختص بالجملة وعلى انا قد بينا انه لا يجوز اثبات صفة ترجع الى
الجملة فلا يصح ما قالوه ثم للقايل ان يقول وما ينكرتم ان صحة الفعل للشخص الحاكم راجع الى الجملة فان ذلك مبني
على اثبات امرين واحد لاجزا الجملة وما تقولون نقول لكم انه يصح من احدهما الفعل فان عنيتم ان الفعل يجوز
وقوعه من احد الجزين دون الاخر فذلك لا يصح لانه ما من جزين الا والفعل يجوز وقوع الفعل منهما لانه يجوز ان
يقدرا على الفعل فان كونه حيا يصح كونه قادرا كما ذكرتموه وعلى ان النحويين لا يختص بالذاتين اللتين فرضتم بان
احدهما يصح منها الفعل دون الاخرى وانما يختص بغيرهما وان عنيتم انه يصح من احدهما على معنى ان احدهما
يتمكن من ايجاد الفعل دون الاخر وان هذا التمكن راجع الى الجملة قيل لكم وما ينكرتم ان هذا التمكن راجع
الى الاجزا او الاحاد فان قلتم لا يصح ذلك لانا نعلم ان احكام صحة الفعل تتعلق بالجملة من الامر والنهي وغيرهما
قيل لكم وما ينكرتم انه انما تعلق بالجملة لان الفعل صح ببعض الجملة ويكون ذلك البعض الة للجملة في الفعل
كاليد فانها الة للجملة فما صح بها من الفعل اضيف الى الجملة من حيث انها الة للجملة ولولا الجملة المتصلة بها لما
صح بها الفعل ولهذا اذا بانت من الجملة لم يمكن بها من الفعل كما ان الادراك انما يصح ويجب بالحواس
المتصلة بالجملة ولاجل كونها الات للجملة يضاف الادراك الى الجملة ولا سيما انا نعلم ضرورة ان الفعل ما
صح بكل الجملة فانا لا نستعمل كلها في الفعل ونعلم ضرورة ان البطش يوجد باليد لا انا نبطش بجميع الجملة
ولا معنى لما يذكرونه في ذلك الا ان يراد به انه يضاف الى الجملة لما وقع بالتها وهي الجارحة مثلا التي
اختصت بالتمكن من الفعل الذي لاجله اثرت في الفعل ويكون ذلك وفاقا وان عنيتم بقولكم ان الفعل صح
من احدهما دون الاخر انه حصل وحدث ولا اشكال انه بعض الجملة وهو الالة حصل وحدث لا باستعمال
جميع الجملة وان كان هو بحاله يضاف الى الجملة لما لم يكن اليد بدا الا لها ولا بعضا الا لها دون غيرها

من الجمل للاتصال الحاصل فيها **ومما احتج** اصحاب ابي هاشم لاثبات القدرة معنى الحي في بعض الجملة
ما ان كونه قادرا لا يجوز ان يثبت لذاته ولا بالفاعل فيجب ان يثبت لمعنى على مثل طريقتهم التي بيناها في اثبات
المعاني **والجواب** عن ذلك ما قد تقدم وعلى انا ها هنا قد بينا انه لا حالة للقادر لكونه قادرا فاذا
لم يكن له صفة لكونه قادرا او لم يكن طريق الى القدرة سوى ما توهموه من ثبوتها لم يصح اثبات المعنى الذي هو فرع
في العلم بها على ثبوتها فيكون اثبات القدرة لا ان الحي بعض الجملة مما لا طريق الى اثباته وما هذه حاله فاثباته
لا يجوز **واحتج** مشايخنا ابو الحسين واصحابه على ان القدرة هي البنية التي هي التوسط في المزاج في العصب
من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والشدة والصلابة والاسترخاء واللين والروح النفساني بانه
متى تكاملت هذه الامور في البدن فانه يصح منه الفعل اذا زالت الموانع ومتى لم يحصل او لم يتكامل فانه يتعذر عليه
الفعل على وتيرة واحدة وطريقة مستمرة فلو جاز ان يكون المؤثر في صحة الفعل زائدا على ذلك لجاز حصوله من
دون ما ذكرنا فيصح الفعل او يحصل ما ذكرناه من دونه فلا يصح الفعل ومعلوم خلاف ذلك فاذا كانت هذه الامور
هي المؤثرة في صحة الفعل ثبت انها القدرة لان القدرة هي التي بها يصح الفعل **والجواب** عن ذلك ان
العلم بان الواحد منا قادر هو علم ضروري يجري في كل عاقل يعلم كون القادر قادرا ويعلم قدرته وان لم يخطر
بباله ما ذكروه من اعتدال المزاج في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والشدة والاسترخاء ولا العاقل
يعلم تفصيل ذلك المزاج ولا اعتداله وانما هذا التفصيل تعويل من الاطباء على اثبات المزاج في البدن واعتدال
الطبايع الذي لولاه لما ثبتت القدرة والحياة وهذا امر مغيب يجوز ان يكون الله تعالى ركب البدن عليه ويجوز
ان لا يركبه عليه والقدرة معلومة في الحال فلا يجوز الاحالة بها على امور غير معلومة ولا مقطوع بها يبين
ذلك ويوضحه ان الواحد منا قد يعرف من نفسه انه صحيح البدن وان الآفات زايلة عنه ولا يعلم انه قادر
ولا انه متمكن من الفعل الا بعد ان يختبر حال نفسه في حمل الشيء فان تاتى منه علم من نفسه بالخبرة انه قادر وان
لم يتات منه علم انه عاجز وان كان صحيح البدن فلو كان كونه قادرا هو صحة البدن او كان هو القدرة
لوجب فيمن علمه ان يعلم انه قادر وايضا فان لحمة الاذن فيها العصب والبنية ولا يصح بها الفعل
وايضا فانا نقول لهم انه لا يجوز ان يؤثر هذه الامور المتغايرة المختلفة في صحة الفعل لان الاشيا الكثيرة

لا تؤثر في أمر واحد ولا يصح أن يقال بأن واحدًا منها تؤثر وسائرها شرط لأن أي واحد منها أشاروا
إليه من خطوبه أو سوسه أو عصب أو غيره فإنه كان يؤثر أين ما وجد وأن يجوز حصول ما هو شرط فيه ليؤثر
لأنه لا يجوز حصول المؤثر مع استحالة شرط تأثيره وذلك محال وعلى أن بعضها ليس بأن يجعل مؤثرًا في صحة الفعل
والآخر شرطًا أولى من العكس لعدم المخصص وذلك محال وعلى أن الحياة إذا كانت عندهم هي البنية والبنية
هي القدرة لزم أن يكون الحياة هي القدرة وذلك محال لأنا نعلم ضرورة أن الحي قد يكون حيًا ولا يكون قادرًا
وإنما كونه حيًا يصح لأجله أن يكون قادرًا والشيء أيضًا لا يكون مصححًا لنفسه فلا بد من القول بأن كونه قادرًا أمر
زائد على البنية وأنه القدرة لما بيناه وإذا ثبت ذلك صح ما ذهبنا إليه والله الهادي وبذلك يتم الكلام في
الموضع الرابع وبشونه ثبت الكلام في معنى القدرة وهو الموضع الثالث وأما الموضع الرابع وهو
في كيفية تأثيرها في الفعل فاعلم أنها إنما تؤثر على سبيل الصحة لا على سبيل الإيجاب ولا يصح تأثيرها إلا باستعمال
محلها في الفعل أو في سببه ضربًا من الاستعمال ويقع التفرقة بين القوي والضعيف بحسب تزايدها والكلام
في هذه الجملة يقع في أربعة مواضع أحدها أنها تؤثر في مقدورها على سبيل الصحة والاختيار لا على سبيل
الإيجاب وثانيها أنها لا تؤثر في المقدور إلا باستعمال محلها في الفعل أو في سببه ضربًا من الاستعمال
وثالثها أنه لا يصح تأثير ما حصّت به من الجواهر الحية إلا بكون أمثالها [مشروطة] لما تحل بما حصّت به من الجواهر
التي تستعمل في الفعل دون ما لا تستعمل أو لكون تابعًا لما يكفي في الاستعمال نحو الجواهر التي لا تحل وفقد
الحياة فيها أما الموضع الأول وهو أن القدرة تؤثر في مقدورها على سبيل الصحة والاختيار لا على
سبيل الإيجاب كما ذهب إليه المجبرة فالذي يدل على ذلك وجوه كثيرة أحدها أنا لا نعني بتأثيرها على سبيل الصحة
والاختيار إلا أنه كان يمكن القادر وهو المختص بها قبل إيجاد الفعل أن يوجده وأن لا يوجده ولا شك
أن كل عاقل يعلم ضرورة أنه قبل إيجاده الفعل يمكنه أن يوجده وأن لا يوجده ولهذا افترق بذلك بين
تحريكه ليده وبين رعشتها وبين تحريكه ليده وبين تحرك الشرايين ويعلم ضرورة أنهما إنما
يفترقان بأن أحدهما كان يمكنه أن يوجدها قبل إيجادها وأن لا يوجدها وأنه يتقدم تمكنه

من ذلك

من ذلك فعل وجودها دون الاخرى وكذلك المرمى به من شاهق يفرق بين هويّه وبين تحريكه ليده
تفرقة ضرورية ولجأ العقلاء جميعا الى ما ذكرناه فلو كانت موجبة لمقدورها غير متقدمة عليه لما صحت
فيها هذه القضية ومنها ان القدرة لو كانت موجبة لمقدورها لكانت افعال العباد من الله تعالى
لان فاعل السبب فاعل المسبب وذلك محال كما تقدم ومنها انها لو كانت موجبة لمقدورها لوجب
ان يقبح في الشاهد الامر والنهي والمدح والذم والشكر على النعمة واللوم على الاساءة ولان فعل العبد متى
كان موقوفا على امور موجبة لا تقف على اختياره بل يحصل وان كره حصولها وينتفي وان اراد ثبوتها
جرت الافعال حينئذ مجرى الصور والالوان فكما انها لما لم تقف على اختيار العباد لم يتعلق بها امر ولا نهي
ولا مدح ولا ذم كذلك كان يجب في افعالهم ومعلوم ضرورة خلاف ذلك وان التفرقة واقعة بينها
ومنها ان القدرة لو كانت موجبة لمقدورها لما حسن من الله تكليف الكافر بالايمان لانه تكليف
لما لا يطاق لان ما فيه من قدرة الكفر موجبة للكفر الذي هو ضد الايمان فاذا كان الكفر لازما له ومانعا
من وجود الايمان كان تكليفه به تكليفا لما لا يطاق لانا لا نعني بتكليف ما لا يطاق الا التكليف بما لا يقدر
عليه ولا يتمكن من فعله وقد ثبت انه حسن من الله تعالى تكليفه الايمان فبطل ما ذكروه من ذلك فثبت
الموضع الاول واما الموضع الثاني وهو انها لا تؤثر في المقدور الا باستعمال محلها في الفعل
او في سببه ضربا من الاستعمال (او الآلة) فالذي يدل على ذلك انها لو اثرت في المقدور من دون استعمال محلها
لصح من العباد الاختراع وذلك لا يجوز وهذه الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول فالذي يدل
عليه انا لا نعني بالاختراع الا صحة وجود الفعل من دون استعمال لما يختص بالقدرة في الفعل او فيما لا بد
للفعل منه ولهذا قلنا بانه تعالى يخترع افعاله على هذا المعنى واما الاصل الثاني وهو ان ذلك لا يجوز
فالذي يدل على ذلك انه لو جاز الاختراع بالقدرة في الشاهد لصح من الواحد منا ان يحرك الجسم الثقيل
على بعد منه بغير آلة وذلك مما يعلم خلافه ضرورة وايضا فلو صح الاختراع لصح من الواحد منا
ايجاد الاجسام ولتعلقت به قدرته وان المانع من ذلك انما هو استحالة الاختراع وايضا فلو جاز

الاختراع لامكننا ان نهلك اعداءنا وهم على بعد منا ولما احتاج العباد الى الآلات للقتل من الرمي
بالسهام ولا الضرب بالسيف ولا الطعن بالرمح وكل ذلك يعلم ضرورة استحالته فثبت الموضع الثاني وهو
انه لا بد من استعمال محل القدرة كما قدمنا واما الموضع الثالث وهو انه لا يمكن تاثير ما حصلت به
من الجواهر الحية الا بشرط ثبوت امنا لها لما اتصل بما حصلت به من الجواهر التي تستعمل في الفعل دون ما لا
يستعمل او يكون تابعا لما يكفي في الاستعمال نحو الجواهر التي لا تحل فقد الحياة فيها فالذي يدل على ذلك انه
لو جاز وجود الفعل بما اختص بها من الجوهر وحده لادى ذلك الى مباينته الحي وخروجه عن كونه بعضا لبطل استعماله
في الفعل ومتى خرج عن جملة الحي لم يصح الفعل به لانه لا بد ان يكون من جملة مشتبهة بنية مخصوصة ولهذا فان
الواحد منا لا يمكنه ان يحرك بعض الساعد دون بعض للعلة التي ذكرنا ويمكن ان يقال انما لم يمكن لعدم
المفصل بدليل انه اذا حصل المفصل امكن ذلك فيه ويمكن ان يقال بان الجزء الواحد من الجواهر لا يتاتى به
المفصل فلا يصح استعماله وحده في الفعل وان كانت فيه القدرة على الفعل ويمكن ان يقال ان هذا الشرط
يختص افعال الجوارح فاما افعال القلوب فانه يصح بالجوهر الواحد ان يفعل ارادة او كراهة او غير ذلك
لانه لا يحتاج الى ان يبدر من المحل الذي هي فيه فالقدرة حاصلة والمحل محتمل فلو لم يؤثر لعاد على كون القدرة
مؤثرة بالنقض والابطال ويكون التفرقة بينها وبين افعال الجوارح ان الواحد منا يعلم انه لا يمكنه
الفعل بيده الا باستعمالها وانه يمكنه فعل الارادة والكراهة بقلبه وان لم يستعمل القلب في الفعل وانما
يوجد ذلك على وجه الابتداء والله اعلم بالصواب واما الموضع الرابع وهو ان بنيتها
يحتاج الى بنيتها ابدا وان لم يمكن وجودها يحتاج الى ان بد من بنية للحي فالذي يدل على ذلك ان كل عاقل يعلم
بضرورة العقل ان كل حي يصح ان يكون قادرا ولهذا انتفع التفرقة بين الحي وبين ما ليس بحي ولذلك دخلت
صحة كونه قادرا في حد الحي حتى لم يعقل من دونها ولهذا الواجب نا بخبر انه علم حيا تستحيل ان يكون
قادرا لتبادر العقلاء الى تكذيبه من غير توقف في امره وما ذلك الا لانهم علموا بضرورة العقل ان كل
حي يصح ان يكون قادرا ولا يستحيل ذلك فيه فلو قلنا بان وجود القدرة يحتاج الى ابد من بنية الحي

اما ان يوجدها فلا لا يحتاج الى ان بد من بنية للحاجة

لا يحصل

لانهدم هذا الاصل الضروري وذلك محال. واما ان تزايد القدرة تحتاج الى تزايد البنية فهو
مذهب الشيخ ابي عبد الله البصري وكثير من مشايخنا وقال بعضهم لا تحتاج الى ذلك والذي يدل على ما ذكرناه
انه لو لم تحتج في تزايدها الى زائد من بنية الحي لصح ان يكون الذرة في القوة كالفيل بان يحصل فيها مثل قدر الفيل
لانها لا تحتاج في وجودها الى زائد من محل الحياة ولو جاز ان يكون كالفيل لجاز ان تحمل ما يحمل الفيل بل كان يجوز
ان يحصل فيها من القدر ما يحمل به السماوات والارض ومعلوم ان العقل لا يجوز شيئا من ذلك بل يعلم خلافه
ضرورة فيجب فيما ادى اليه ان يكون محالا وهو القول بانه يصح وجود ازيد من قدرة واحدة في محل الحياة
وبذلك يبين ان القدرة تحتاج في تزايدها الى تزايد البنا وبذلك ثبت الموضع الرابع وبثبوته ثبت
الموضع الرابع. واما الموضع الخامس وهو ان القدرة الواحدة قدرة على الضدين والمثلين والمختلفين
فالذي يدل على ذلك وجوه كثيرة احدها انها لو لم تتعلق بهما لقبح امر القاعد بالقيام والقائم بالقعود
لان ما فيه من القدرة لا تتعلق بغير ما هو محدث له من قيام او قعود ومعلوم ضرورة خلاف ذلك ومنها
انه كان يجب ان يجوز كون الواحد منا قادرا على حمل الف رطل حديد ولا يقدر على حمل رطل واحد لان
القدرة على احدهما ليست هي القدرة على الاخرى ولا يصح ان يحصل معها عند المخالف ومعلوم ان من جوز
ذلك فقد خرج عن قضية عقله ومنها انه كان يجب ان يجوز ان يقدر الواحد منا على ان يتبختر
الفرسخ عن يمينه ولا يقدر على خطوة واحدة عن يساره لان القدرة على احدهما غير القدرة على الاخرى
وذلك محال ومنها انه كان يجب في الصحيح والسقيم ان يستويا في حال قعودهما في انه لا يجب
عليهما القيام في الصلوة لانهما قد اشتركا في ان لا قدرة لهما معا على القيام فيها وذلك محال وكذلك
كان يجب ان يستوي حالهما في انه لا يجب عليهما القيام للوضوء لانهما في حال قعودهما على سوا في ان لا
قدرة معهما لا سيما مع قولهم انها موجبة لمقدورها ويقال لهم اذا كانت القدرة موجبة لمقدورها
وهي ومقدورها خلق الله تعالى ابدا فلم كانت بان تؤثر فيه اولى من ان يؤثر الفعل فيها ويقال لهم
اذا قتل الواحد منا نفسه هل قدر على ذلك وهو حي فهو قولنا وبان انها متقدمة ومتعلقة بالضدين
او قدر وهو ميت وهذا مما لا تقبله العقول ويقال لهم يلزمكم لو قدر النبي صلى الله عليه وآله

والملائكة عليهم السلم على كل فاحشة وقبيحة لو وهبت منهم لان القدرة توجب المقدور ولكن ما فيهم من
القدرة هي قدرة موجبة للايمان فلا يتعلق بضده ولو قدر ابليس على الصلاح والخير والزهد في الدنيا وعلى ما
قدرت عليه الملائكة لكان فاعلا لذلك ولكن فيه قدرة الكفر ومن قال بهذه المقالة فقد خرج عن الملة لان من
وصف ابليس بذلك والنبيين والملائكة بما ذكرنا فقد شرف ابليس وعظمه وتنقص الملائكة والنبي صلى الله عليه وآله
واستخف بهم لان من كان لو قدر على الخير لفعله اشرف ممن لو قدر على الشر لفعله وايضا فلو صح ما قالوه
لكان لا فرق بين الكافر والعاجز عن الايمان من الصبيان والمجانين وان تستوي بينهم الاحكام لان الكافر لا يقدر
على الايمان والصبي والمجنون لا يقدران مثله على الايمان والذي خلق فيه الكفر وقدرته الله والذي خلق في
الصبي العجز وهو جعله الله وكل مذهب يؤدي الى هذا السخف من الاعتقادات فهو مذهب باطل هذا هو الكلام
في الموضع الثاني واما الموضع الثالث وهو في بيان شبه المخالفين والجواب عنها فلهم في ذلك
شبه ركيكة منها **شبهة** قالوا لو لم يجب الفعل بالقدرة في اول حدوثها لكان ايمانا
تستحيل لذاتها وهذا يقتضي استحالته في كل حال او لمعنى وهذا يقتضي انه يجوز في اول حدوثها الفعل
بها في بعض الاحوال لجواز زوال ذلك المعنى **والجواب** انها كالامر راجع الى معناها لا يصح الفعل بها
حال حدوثها ويجب ان يصح بها فيما بعد ذلك لان معناها التمكن من فعل الفعل من ان يفعل في المستقبل
بها وان لا يفعل وبذلك تفارق الموجبات ولهذا يفرق الواحد منا بين حركة يده وبين رعشة تفرقة ضرورية
راجعة الى ان حركة يده كان يملكه قبل الحادثة ان يوجده وان لا يوجده بخلاف الرعشة فيها فلم يلزم
ان تستحيل الفعل بها في المستقبل كما ذكره المخالف لما بينا ان صحة ذلك في المستقبل راجع الى معناها
ومنها **شبهة** قالوا قد قال الله تعالى انك لن تستطيع معي صبرا لما لم يوجد منه الصبر
والجواب عن ذلك انه لا يريد بذلك نفي القدرة لان الله تعالى قد حكى عن موسى عليه السلم انه قال ستجدني ان
شاء الله صابرا ولا يكون صابرا الا وقد قدر على فعل الصبر فلو حملنا قوله لن تستطيع معي صبرا على

طاهر

ظاهره لتناقض الكلام ولكان احدهما كذبا وذلك لا يجوز فلا بد ان يكون المراد نفي الاستطاعة
نفي سهولة الصبر وخفته اي لن تستهل عليك الصبر ولهذا قال وكيف تصبر على ما لم تحط به خبرا علما
اي كيف تستهل عليك ذلك مع ان ظاهره لا تستهل الصبر عليه الا ان يحيط الانسان بانه معقول المصلحة
فانا قد بينا ان الدلالة العقلية قد دلت على وجوب تقدم القدرة على مقدورها والادلة السمعية
موافقة لها فيجب حمل هذه الآية المتشابهة على ذلك لما قدمنا الا تسمع الى قوله تعالى في المنافقين وسيحلفون
بالله لو استطعنا لخرجنا معكم يهلكون انفسهم والله يعلم انهم لكاذبون فكذبهم في قولهم انهم
لا يستطيعون وذلك يقتضي انهم قد استطاعوا الخروج ولم يفعلوه وقول المخالف بانه تكذيب
لهم في قولهم لخرجنا لا يصح لانه اذا كذبهم في قولهم لو استطعنا لخرجنا صح قولنا انهم لا يخرجون
وان استطاعوا فثبت ان القدرة لا تكون موجبة لمقدورها ومنها **شبهة** قالوا لو كانت
قدرة على الضدين لوجب ان يقعا بها معا او يحتاج في وجود احدهما الى امر زائد عليها يكون مؤثرا
في الفعل غير القدرة وكله محال **والجواب** عن ذلك ان من شيوخنا من يقول لا يوجد احدهما
دون الآخر الا لداع يخصصه يكون شرطا لتأثير القدرة في احدهما دون الآخر والوجود بالقدرة
وهو قول الشيخ ابي الحسين البصري ومحمود بن الملاحمي رحمهما الله ومنهم من يقول لا يحتاج الى مخصص لان ذلك انما
يحتاج اليه في الموجبات وقد بينا انها ليست بموجبة لمقدورها وقد ثبت انها مؤثرة في المقدور
على سبيل الصحة فيكون متعلقة بالضدين على معنى انه يصح بها ايجاد كل واحد منهما منفردا عن صاحبه
اذ لو علقنا وجود الفعل بامر زائد عليها لم يخل ان يكون شرطا في تأثيرها او مستبدا بالتأثير فيه
ومحال ان يكون مستبدا بالتأثير لانه كان يجب ان يقع الفعل ممن ليس بقادر ومتى لم يكن للقدرة تأثير
في الفعل وذلك محال لان الدليل دل على تعلق الفعل بها ولا يجوز ان يكون شرطا لانه كان يجب
ان يكون مؤثرا في صحة الفعل او لاجله اثرت القدرة في صحة الفعل وذلك محال لان ذلك يخرج القدرة
عن معناها فان معناها انه يصح بها الفعل عند بعضهم وعند آخرين انها تمكن القادر من الفعل وصحته
منه فلا يصح وقوف الفعل على زائد عليها ومنها **شبهة** قالوا لو كانت قدرة على الضدين

لوجب فيمن قدر على العلم ان يقدر على السهو والجواب عن ذلك ان شيوخنا قد تكلموا فيه على حسب
مذاهبهم في السهو فقال الشيخ ابو اسحاق بن عياش ليس السهو معنى ولا هو ضد للعلم وانما هو زوال العلم
فهو يحصل لغير الاختيار فلا يتعلق به القدرة وهذا هو الصحيح لانا قد بينا ابطال المعاني ولانه لا دليل
يدل على كونه معنى وقال الشيخ ابو عبد الله هو قادر على فعل السهو ولكنه لا يحصل منه لعدم الداعي
على ما نبينه ان شاء الله تعالى وقال بعضهم ليس من قدر على الشي يجب ان يقدر على جميع اضداده وانما يجب
ان يقدر على ضده وهذا لا يصح لما قدمنا ان القدرة يتعلق بالمختلف واجاب ابو هاشم بان السهو لا يضاد
العلم وانما يخرج المحل القابل للعلم من ان يكون قابلا له وهذا لا يصح لانه متى ثبت انه معنى فقد علمنا
انه لا يصح اجتماعه مع العلم مع انه لا ينافي ما يحتاج اليه العلم فالجواب ما تقدم وعلى هذه الطريقة
يجري القول في هذا الباب والله الهادي

باب القول في الكسب والكلام منه

يقع في موضعين احدهما في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد
ما ذهب اليه المخالف اما الموضع الاول فمذهبنا ان الكسب هو الفعل الذي يحدثه القادر لمنفعة
تعود عليه او دفع مضرة هذا هو قول العدلية قالوا فالعبد محدث لفعله ومكتسب له بهذا المعنى وذهب
بعض المجبرة الى اثبات العبد مكتسبا لفعله غير محدث له قالوا فالمحدث هو الله والكسب هو حركة او سكون
قارن حدوثهما قدرة يخلقها الله وربما قالوا هو حركة او سكون تعلقت بها قدرة وربما قالوا
معناه ان له قدرة عليه وربما قالوا حله مع القدرة عليه او حدث مع القدرة عليه وعلى الجملة فلم يعقلوا
معنى قولهم كسب ولا عقلوه احدا لان اصل هذا المذهب انهم دفعوا لما الزمهم بطلان الامر والنهي
والوعد والوعيد والمدح كلها قالوا فالله المحدث والعبد مكتسب فلهذا انعلقت به الاوامر والنواهي
واما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد قول المخالف فالذي يدل على ذلك وجوه
كثيرة احدها ان يقال لهم هل الكسب معقول ام لا فان قالوا ليس بمعقول فكفى بذلك دلالة
على فساده وان قالوا هو معقول قيل لهم فهل هو الفعل ام لا فان قالوا بالاول فهو قولنا وان
قالوا بالثاني قيل لهم فهل هو محدث ام لا فان قالوا ليس بمحدث كان قديما لانه لا واسطة بينهما

ولزم اثبات قدم يكتسبه العبد وان قالوا هو محدث قيل لهم فهل له محدث ام لا ان قالوا لا محدث
له بطل ما بيناه من اثبات الصانع ولزمهم تجويز ان يكون العالم حادثا بغير محدث ولزمهم ان لا يكون كسبا للعبد
اذا لم يؤثر فيه وان قالوا له محدث قيل لهم فهل احدثه الله تعالى ام العبد ام احدثه الله واكتسبه
العبد فان قالوا احدثه الله لزمهم ما الزمنا جهما وان قالوا احدثه العبد فهو قولنا وان قالوا احدثه
الله واكتسبه العبد قيل لهم فهل اكتسابه هو الفعل او غيره ولا يزال السؤال يعود عليهم الى غير حد
محدود الوجه الثاني ان العبد لا يخلو ان يقدر على الانفراد بالكسب دون الاحداث او لا يقدر
على ذلك فان قدر على ذلك فقد ثبت ان ما اكتسبه العبد لا يكون احداثا لله تعالى وهو قولنا وان لم يقدر
على الاكتساب من دون الاحداث ثبت ان الكسب لا يقف على اختيار العبد ولا يتعلق به امر ولا نهي ولا
مدح ولا ذم ولا وعد ولا وعيد وجرى ذلك مجرى الوانهم وصورهم ولزمهم ما هربوا منه من مذهب جهم
ولم تنجهم عللهم التي اعتلوا بها الوجه الثالث ان الله تعالى لا يخلو ان يقدر على احداث حركات
العبد وتصرفاته من دون ان يكتسب العبد او لا يقدر الا باكتساب العبد فان لم يقدر الا باكتسابه لزم
ان يكون تعالى محتاجا الى العبد في الاحداث وما دل على انه غني عن كل شيء يدل على بطلانه وان كان
العبد لا يقدر مع ذلك الا باحداث الله تعالى ووقف كل واحد من الامرين على صاحبه فلا يحصلان ولا واحد
منهما وذلك محال وان كان الله تعالى يقدر على احداث افعال العبد من دون اكتسابه لزم اذا فعل من
ذلك ما قدر عليه ان يكون فعل العبد منه تعالى من كل وجه ولزمهم ما الزمنا جهما وطائفته فاما تفسيرهم
للكسب بان له قدرة عليه او ان في محل الحركة قدرة او ما اشبه ذلك فانه يقال لهم اذا كان في محل القدرة
حركة ولون لم كانت الحركة بان تكون كسبا واللون غير كسب مع ان البنية كلها فعل الله يوجدها معا
ويعدمها معا فان قالوا هي قدرة على الحركة دون اللون قيل لهم متى لم تكن مؤثرة في احداث الحركة كانت الحركة
واللون جميعا على سواء وكان لقائل ان يقول بانها قدرة على اللون لما وجدت في محله وان لم تؤثر فيه وذلك محال
فعلى هذه الطريقة تجري القول في الكسب ه

باب القول في الهدى والضلال

والكلام فيه يقع في موضعين احدهما في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه

الهدى والضلال

وفساد ما ذهب اليه المخالف اما الموضع الاول فمذهبنا انه يجوز اطلاق القول بان الله تعالى يهدي وانه
قد هدى المكلف وانه لا يجوز اطلاق القول بانه لا يهدي او انه لم يهد المكلف ولا اطلاق القول بانه اضل او انه اضل
الكافرين وانه يجوز اطلاق القول بانه لا يضل احدا من المكلفين وذهبت الجبرية الى انه تعالى قد اضل الكافرين
وما هداهم على معنى انه خلق فيهم الكفر واغواهم وانه هدى المؤمنين على معنى انه خلق فيهم الايمان رب العالمين
واما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف فاذا اردنا ذلك
تكلمنا في موضعين احدهما في الهدى والثاني في الضلال اما الموضع الاول وهو في الهدى فالذي
يدل على صحة قولنا انه يستعمل في معان كثيرة لكنه قد صار الغالب عليه لكثرة الاستعمال الدلالة والبيان
واذا كان كذلك جاز اطلاقه عليه تعالى في الاثبات دون النفي وهذه الدلالة مبنية على ثلثة اصول
اما الاصل الاول وهو ان الهدى يستعمل في معان فالذي يدل عليه انه يستعمل في ستة معان احدها بمعنى
الدلالة والبيان بحجة قوله تعالى شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن هدى للناس اي دلالة وثانيها بمعنى
الاثابة بحجة قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بايمانهم وثالثها بمعنى
النجاة والفوز بحجة قوله تعالى والذين قتلوا في سبيل الله فلن يضل اعمالهم سيهديهم ويصلح بالهم اي سينجيهم
ورابعها بمعنى جعله مهتديا بان يخلق الهداية فيه كما يقال جعله متحركا بان خلق الحركة فيه وقد فعل
فيه تعالى ذلك بخلق العقل الهادي الى الخير وخامسها الهدى بمعنى زيادة التوفيق بحجة قوله تعالى والذين
اهتدوا زادهم هدى اي توفيقا وسادسها بمعنى الحكم والتسمية بحجة قوله تعالى اتريدون ان
تهدوا من اضل الله اي تحكموا وتسموه مهتديا واما الاصل الثاني وهو انه قد صار الغالب عليها
بكثرة الاستعمال الدلالة والبيان فالذي يدل على ذلك ان الهدى عند الاطلاق يسبق الى الافهام منه
هذا المعنى فيجب ان يكون حقيقة الا ترى انه اذا قيل هدى الله العباد لم يسبق الى الافهام الا ما ذكرناه
دون غيره بدليل انه لا يجوز اثبات ذلك باحدى اللفظتين ونفيه بالاخرى واما الاصل الثالث وهو انه
اذا كان كذلك جاز اطلاقه عليه تعالى في الاثبات دون النفي فالذي يدل على ذلك انه تعالى قد بين لهم وعرفهم

الواضحة من امرهم وما اغواهم ولا لبس عليهم لان ذلك قبيح وهو تعالى لا يفعله فاطلاقه عليه على المعنى
ما ذكرنا يوهم الخطأ في حقه ويقتضي ما يثبت البعض عليه تعالى وذلك لا يجوز وقد بينا في كتاب التكميل كيفية
اضافة الهدى الى الله تعالى على التفصيل واما الموضع الثاني وهو في الضلال فالذي يدل على
صحة قولنا ان الضلال يستعمل في معان بعضها صحيح في حقه تعالى وبعضها فاسد وكل لفظة هذه حالها
فاطلاقها عليه تعالى لا يجوز وهذه الدلالة مبنية على ثلثة اصول اما الاصل الاول وهو انها تستعمل
في معان فالذي يدل على ذلك ان الضلال يستعمل في ستة معان احدها بمعنى العقاب لحكيه قوله تعالى
ان المجرمين في ضلال وسعر اي في عقاب وثانيها بمعنى الهلاك لحكيه قوله تعالى ائذا ضللنا في الارض
اي هلكنا وذهبنا ومنه قوله ان تضل احداهما اي تذهب عنها وتنسى وثالثها بمعنى الابطال لحكيه
قوله تعالى والذين قتلوا في سبيل الله فلن يضل اعمالهم اي لن يبطلها ورابعها بمعنى التلبيس والاغوا
لحكيه قوله تعالى واضل فرعون قومه وما هدى اي اغواهم ولبس عليهم وخامسها الاضلال بمعنى فعل
الضلال فيه كما يقال اقامه اي فعل القيام فيه وسادسها بمعنى الحكم والتسمية لحكيه قوله تعالى
في المنافقين اتريدون ان تهدوا من اضل الله اي من حكم بانه ضال وسماه بذلك واما الاصل الثاني
وهو ان بعضها صحيح في الله تعالى وبعضها فاسد فالذي يدل على ذلك انه تعالى ما خلق الكفر والضلال ولا اغوى احدا
من العباد لان ذلك قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح ولهذا قال تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى
على الهدى فبين انه هداهم وما اغواهم وعلى انا قد بينا ان قول المجبرة يبطل الثواب والعقاب والامر
والنهي فاما الاضلال للعاصين بمعنى العقاب فجائز كما قال تعالى وما يضل به الا الفاسقين وكذلك الاضلال
للجميع بمعنى الهلاك فيفعله بالاماتة لجميع المكلفين وكذلك فانه تعالى قد اضل الفاسقين في الاخرة عن طريق
الجنة كما قال تعالى والله لا يهدي القوم الظالمين والله لا يهدي القوم الكافرين اي لا يثيبهم ولا يدلهم في
الاخرة طريق الجنة جزاء على اعمالهم في الدنيا واما الاصل الثالث وهو ان كل لفظة هذه حالها فانه
لا يجوز اجراؤها عليه لانه يوهم الخطأ فسياتي بيانه ان شاء الله تعالى فاذا ثبت ذلك لم يجز اطلاق
القول بانه تعالى قد اضل المكلفين لانه يوهم انه اغواهم ولبس عليهم ويجوز اطلاق القول بانه ما اضلهم

بمعنى ان الله ما اغواهم ولا لبس عليهم لان ذلك هو السابق الى الافهام في الاغلب فيجب التجنب من ذلك لما يوهم الخطا والله الهادي وقد بينا في كتاب التكميل تفصيل ذلك وعلى هذه الطريقة تجري القول في هذا الباب والله الهادي

باب القول في القضاء والقدر

والكلام هاهنا يقع في ثلثة مواضع احدها في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه والثالث في بيان الفرق بينهم باسمائهم واوصافهم اما الموضع الاول فمذهبنا انه لا يجوز اطلاق القول بان تصرفات العباد بقضاء الله وقدره في الاثبات ولا في النفي وذهبت المجبرة الى ان كل حادث بقضاء الله وقدره من معصية وفاحشة وكفر وفسق وغير ذلك ويلهجون بذكر ذلك ويعتقدونه من اساسهم واما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه فالذي يدل عليه ان القضاء والقدر لفظتان مشتركتان بين معان بعضها صحيح في حقه تعالى وبعضها فاسد وكل لفظة هذه حالها لا يجوز اطلاقها الا مع قرينة مخصصة وهذه الدلالة مبنية على ثلثة اصول اما الاصل الاول وهو انها مشتركة بين معان فالذي يدل على ذلك ان لفظة القضاء مستعملة في ثلثة معان احدها بمعنى الخلق والتمام بحكيه قوله تعالى فقضاهن سبع سموات في يومين اي اتم خلقهن وهي بمعنى الالزام والايجاب بحكيه قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه اي امر والزم وقضا بمعنى الاخبار والاعلام بحكيه قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل اي اعلمناهم ولفظة القدر مستعملة في ثلثة معان احدها بمعنى الخلق بحكيه قوله تعالى وقدر فيها اقواتها اي خلق وقدر بمعنى العلم بحكيه قوله تعالى الا امراته قدرناها من الغابرين اي علمنا ذلك من حالها وقدر بمعنى الكتابة بحكيه قول العجاج واعلم بان ذا الجلال قد قدر في الصحف الاولى التي كان سطر ولا اشكال انا عند اطلاق هاتين اللفظتين يبقى الفهم مترددا بين هذه المعاني لا يترجح بعضها على بعض وهذا امارة اللفظة المشتركة واما الاصل الثاني وهو ان بعضها صحيح وبعضها فاسد فالذي يدل عليه انه لا يجوز ان يكون تعالى قضى افعال العباد وقدرها بمعنى انه خلقها لما تقدم بيانه ولا بمعنى انه امر بكلها لان فيها المعاصي والامر بالقبيح قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح وقد قال تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء اتقولون على الله ما لا

تعالى لو

القضا والقدر

تعلمون ولا خلاف انه ما امر بالقبائح منها وانه تعالى امر بالواجبات منها ويجوز ان يكون افعال
العباد بقضاء الله وقدره على معنى انه تعالى علمها قبل فعلهم لها واعلم بها ملائكته وكتبها في اللوح المحفوظ
لانه عالم لجميع المعلومات وليس علمه بها يقتضى ايجادها خلقه وفعله لانه تعالى عالم بنفسه وان لم يخلق نفسه
وانما العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه فلا يخرج عن علمه ولا تقع بعلمه تعالى بل تقع باختيار العباد
ونفقه على مشيتهم وهي كما رواه عمر بن الخطاب قال قال النبي صلى الله عليه وآله مثل علم الله فيكم كمثل
السماء التي اظلتكم والارض التي تقلكم فكما لا تستطيعون الخروج من السما والارض كذلك لا تستطيعون
الخروج من علم الله وكما لا تحملكم السما والارض على الذنوب فكذلك لا يحملكم علم الله عليها واما
الامر الثالث وهو ان كل لفظة هذه حالها لا يجوز اطلاقها الا مع تبيين حكمه فالذي يدل على
ذلك ان اطلاقها يوهم الخطا وايهام الخطا لا يجوز بلا خلاف بين المسلمين فثبت الموضع الثاني ه
واما الموضع الثالث وهو في بيان القدرية فالكلام منه يقع في موضعين احدهما في حكاية المذهب
وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهبوا اليه اما الموضع الاول
فلا خلاف ان القدرية اسم ذم وانما اختلفوا على من يقع من الفرق فذهب الكافة من اهل البيت عليهم السلم
وسائر العدلية من المعتزلة الى ان القدرية هم المجبرة الذين يضيفون المعاصي الى الله ويقولون انها بقضاه
وقدره وذهب المخالفون الى تسمية العدلية بذلك واما الموضع الثاني وهو في الدليل على
صحة قولنا فالذي يدل عليه اللغة والشرع **اما اللغة** فوجهان احدهما انهم يلهجون بالقدر
ويعتذرون به ونحن لا نلهج به ولا نعتذر به من الاسباب بل نقول هذه المعاصي من فسقة الخلق والله تعالى
بري منها ومن لهج بذكر شيء واستعمله في لفظه واكثر من القول به فان اهل اللغة ينسبونه اليه ولهذا ينسبون
كل اهل صناعة الى صناعتهم لغلبتها عليهم كالتمري واللبني ومن الالفاظ كالعربي والزنجي والرومي
للهجهم بالعربية او الرومية او الزنجية او غير ذلك وثانيهما انهم يثبتون من القدر والقضا ما
ننفيه فكانوا بالنسبة اليها اولى فان اهل اللغة يجعلون النسبة الى الاثبات اولى من النفي ولهذا يقولون

نُوِّيَ ملتنا إلا من وحّد ومرجئ لمن أثبت الإرجاء إلا من نفاه ومشبّه لمن أثبت التشبيه لا لمن نفاه

وأما الشرع فاعلم أن الشرع شاهد على الجبرية بأنهم القدرية دون العدلية بنص صاحب الشرع وتفهيمه
وإجماع صحابته والتابعين لهم والمقتدين بآثارهم **أما النص** من النبي صلى الله عليه وآله
فنحو ما رواه أنس بن مالك وحذيفة أنه صلى الله عليه قال صنفان من أمتي لا نصيب لهما لعنهما الله على
لسان سبعين نبيا القدرية والمرجئة قيل يا رسول الله من القدرية قال الذين يعملون بالمعاصي ويقولون هي من قبل الله
قيل فمن المرجئة قال الذين يقولون الإيمان قول بلا عمل ونحو ما رواه جابر بن عبد الله أنه صلى الله عليه وآله
قال يكون في آخر الزمان قوم يعملون بالمعاصي ثم يقولون هذا بقضاء الله وقدره الراد عليهم كالمشرع
سيفه في سبيل الله وروي عنه أيضا أنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله يكون في آخر هذه الأمة
قوم يعملون بالمعاصي ثم يقولون هي من الله الراد عليهم كالشاهر سيفه في سبيل الله

وأما التفهيم من النبي صلى الله عليه وآله من دون النص على الأوصاف فهو أنه صلى
الله عليه وآله ذم القدرية ونهى عن مقاربتهم ومجالستهم وليس يخلو أن يريد بالقدرية من يضيف أفعال
العباد إلى الله تعالى أو من ينفيها ومن المحال أن يريد من ينفيها لأنه صلى الله عليه ذم من يقول إنها أفعال الله
تعالى وحذر منه أشد التحذير فروى الحسن عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال لن يلقى الله العبد بذنب
أعظم من الإشراك بالله وأن يعمل معصية ثم يزعم أنها من الله وهذا تصريح بذم الجبرية دون العدلية
وروى أنس بن مالك عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال لا تقوم الساعة حتى يحمل على الله كل ذنب عصي
به وروى أنس عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال سيأتي أقوام يعملون بالمعاصي ويقولون هي من الله فإذا رأيتموهم
فكذبوهم ثلث مرات وعن النبي صلى الله عليه وآله ما هلكت أمة قط حتى يكون الجبر قولهم وعن أبي أمامة الباهلي
أن النبي صلى الله عليه وآله قال إذا كان يوم القيامة جمع الله الخلائق في صعيد واحد فينادي مناد من بطنان
العرش ألا كل من برأ الله من ذنبه وألزمه نفسه فليدخل الجنة آمنا غير خائف وهذا مدح للعدلية وذم
للجبرية بأنهم القدرية دون العدلية وعن الحسن قدم رجل من فارس على النبي صلى الله عليه وآله فقال

وابهم

رأيتهم ينكحون امهاتهم وبناتهم واخواتهم فاذا قيل لم يفعلون قالوا قضا الله وقدره فقال صلى
الله عليه وآله اما انه سيكون في امتي قوم يقولون مثلهم اولئك مجوس هذه الامة وروى ابو هريرة
وجابر وابن عمر كلهم عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال القدرية مجوس هذه الامة ان مرضوا
فلا تعودوهم وان ماتوا فلا تشهدوهم ولا تصلوا عليهم وان لقيتموهم فلا تسلموا عليهم فانهم شيعة
الدجال وحق على الله تعالى ان يلحقهم بهم وروى ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لكل امة مجوسا
وان هاولا القدرية مجوس امتي فان مرضوا فلا تعودوهم وان ماتوا فلا تصلوا عليهم وروى انس عن النبي
صلى الله عليه مجوس العرب وان صاموا وصلوا القدرية وعن عمر عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لا
تجالسوا اهل القدر ولا تفاتحوهم الكلام ولا شك ان الجبرية هم الذين يشبهون المجوس دون العدلية الا
ترى انهم يشبهونهم من وجوه منها انهم يقولون ان المطيع لا يقدر على الشر والعاصي لا يقدر على
الخير كما ان المجوس يقولون النور لا يقدر على الشر والظلمة لا تقدر على الخير ومنها ان المجبرة تقول
ان الله لا يقدر على الشر والشيطان لا يقدر على الخير وهذا بعينه مذهب ظاهر عن المجوس ومنها انهم
يقولون ان نكاح البنات والاخوات والامهات بقضا الله وقدره وهو بعينه قول الجبرية ومنها انهم
يقولون يمدح العبد ويثاب ويومر وينهى بما لا يفعل ولا يقدر عليه وانما هو خلق الله فيه وهذا بعينه مذهب
المجوس فانه يروى انهم ياخذون عنزا او بقرة ويعقلونها من شاهق حتى تسقط ويضربون راسها بالخشب فاذا ماتت
اكلوا لحمها وقالوا قد عصت الله ويسمون لحمها يزدان كشت ويزدان اسم الله عندهم وكشت اسم اللحم
يعنون انه اللحم الذي لله او من الله ويقولون ان بها ذلك عقوبة لها مع علمهم انها لا تفعل شيئا وهذا
مذهب الجبرية في تجويز اثابة من لا يستحق الثواب وعقوبة من لا ذنب له ومنها انهم يضيفون المعصية
الى اثنين احدهما محمود وهو الله والثاني مذموم وهو العبد وهذا مذهب المجوس فانهم يقولون العالم
من اثنين محمود ومذموم والوجوه التي بها يشابهون المجوس كثيرة ولولا علمه صلى الله عليه وآله بذلك فيهم
ما ذمهم على اضافة الذنوب الى الله تعالى وقد روي عن بعض العدلية انه ناظر بعض الجبرية فقال له العدلي
تعالى لست مجوسيا يعبد النار وينكح الاخت ويشرب الخمر ويضرب العود اهذا بقضا الله وارادته ومشيئته

أم لا فإن قال نعم فأنت زنديق وإن قال لا فأنا **فأما ما ورد عن الصحابة والتابعين**
فكثير جدا لو لم يكن فيه إلا ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام في حديث الشامي والفضل عليه السلام بمعاني
القضاء والقدر وذمه للمجبرة لكان فيه كفاية وقد ذكرناه بطوله في كتاب التكميل وعن ابن عباس لأن يمتلي
داري قردة وخنازير أحب إلي من أن يمتلي قدرية وسئل ابن عباس عن القدر فقال الناس فيه على ثلث منازل
من جعل للعباد في الأمر مشيئة فقد ضاد الله في أمره ومن أضاف إلى الله ما تنزه عنه فقد افترى
على الله إفكا عظيما ورجل قال إن رحم فبفضل الله وإن عذب فبعدل فذلك الذي سلم له دينه ودنياه
جميعا ولم يظلمه في خلقه ولم يجهله في علمه وعن ابن مسعود لأن أعض على جمرة حتى تبرد أحب إلي من أن
أقول لشيء قضاه الله ليته لم يكن وعن ابن عمر قام إليه رجل فقال يا أبا عبد الرحمن إن قوما يزنون ويسرقون
ويشربون ويقتلون النفس التي حرم الله فيقولون كان ذلك في علم الله لم نجد بدا منه فغضب ثم قال سبحان
الله العظيم قد كان ذلك في علم الله أنهم يفعلونها ولم يحملهم علم الله على فعلها حدثني أبي عمر عن النبي
صلى الله عليه وآله أنه قال مثل علم الله فيكم كالحجر قد تقدم وسئل زيد بن علي عليه السلام ما ذهب الله قال
إلى أين أمر القدرية الذين حملوا ذنوبهم على الله ومن المرجئة الذين أطمعوا الفساق في عفو الله مع الإصرار
الخبر وروي أن إبراهيم سأل محمد بن بشر عن القدر فقال قد بين الله تعالى سبيل الخير وأمر به وسبيل الشر
وحذر منه ثم قال اعملوا ما شئتم إنه بما تعملون بصير وعن الحسن البصري الخلق والرزق والموت والحياة
والبلاء والعافية بقدر فأما المعاصي فليست بقدر وعن بن زياد الدمشقي قال كنت في حرس
عمر بن عبد العزيز فدخل عليه غيلان فقال يا أمير المؤمنين إن أهل الشام يزعمون أن المعاصي قضاء الله وأنك
تقول ذلك قال ويحك يا غيلان أولست ترى أني أسمي ظالم بني مروان وإن ردها أفترى أني أسمي قضاء الله ظلما
وأراه ولو ذكرنا ما ورد عن الصحابة والتابعين لطال الشرح وفيما ذكرنا كفاية **ومن عظيم جرأة**
هؤلاء المجبرة قولهم أنه تعالى يمنع عن الإيمان ويكرهه ولا يريده من الكافر ولا يحبه ويعذب عليه

مع قوله

مع قوله تعالى فما منع الناس ان يؤمنوا الاية **وليس هذا العجيب** من اقوالهم فانه يحكى ان اول
من يشاهده المقالات الكفرية من قبله المجبرة وكثرة الهزء بالدين فانه دل على انه بنى على استهزاء اهل الاسلام
وذم لله تعالى روى جعفر بن حرب عن بعض من سمع مجبرا اخبرنا يائسة حور نص بانه اخرى فقيل له ان الذي
تلوت ينقض ما تلونا فقال لا ولكن اذا خلط علينا ربنا فلا بد ان نخلط عليكم وروي ان مجبرا اراد
السفر وكان ودع اهله فقيل له استودعهم الله قال ما اخاف عليهم غيره وقيل لمجبر ما معنى
قوله تعالى واما ثمود فهديناهم فقال مخرقة يخرق بها ليس من هذا شي وعن جعفر بن حرب قال قال
لي محمد بن الاحول المجبر من اخذ بالقران ضل وروى رحمه الله عن ابن ابي كامل وابن ابي مريم انه سمعهما
يقولان ان النبي صلى الله عليه واله اراد ان يكفروا المعذبهم الله والذي يروى عن جهم بن صفوان
والنجار والاشعري وابن كرام وابن كلاب هو قلة الدين وفيهم من فر على الزنادقة واخذ من مذاهب النصارى
ولو ذهبنا الى ذكر خرافاتهم في هذا الباب لطال الشرح فعلى هذه الطريقة تجري القول في هذا الباب
والله الهادي

الكلام في الارادات

اعلم ان المخالفين
خالفونا في معنى كونه مريدا او كارها وفيما يريده القديم وما لا يريده ونحن نتكلم في كل شي من ذلك
والكلام منه يقع في فصلين احدهما في معنى كونه مريدا وكارها والثاني في بيان ما يريده القديم
تعالى وما لا يريده وما يكرهه وما لا يكرهه

اما الفصل الاول وهو في معنى كونه مريدا
وكارها فالكلام منه يقع في ثلثة مواضع احدها في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني
في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه والثالث في بيان حجة المخالفين والجواب عنها **اما الموضع الاول**
فاتفق المسلمون على وصف الله تعالى بانه مريد وكاره واختلفوا في فايدة وصفه بذلك فذهبت طايفة الى ان
ذلك مفيد لصفتين زايدتين على ذاته تحصل بهما القديم تعالى وتسمان بمعنيين محدثين يحدثهما تعالى لا في محل
وهما الارادة والكراهة فيوجبان له كونه مريدا وكارها وهو قول الشيخ ابي علي وابي هاشم وقاضي القضاة
ومن تابعهم وهكذا قالوا في الشاهد الا ان الارادة والكراهة تحلان في القلب خلاف الغايب
وذهبت طايفة اخرى الى ان معنى كونه مريدا لافعاله انه فعلها وليس بساه ولا مكره ومعنى كونه مريدا

لفعل غيره انه امر به ومعنى كونه كارها انه نهاه عنه وهذا هو قول اكثر الشيوخ المتقدمين كالشيخ
ابي الهذيل والنظام والجاحظ وهو قول ابي القاسم الكعبي والظاهر من مذهب البغداديين وهو قول الهادي
عليه السلم ومن تبعه وهذا هو الصحيح وذهبت طائفة اخرى الى ان معنى كونه مريدا ان له داعيا الى الفعل وهو علمه
بحسنه ومعنى كونه كارها ان له صارفا عن الفعل وهو علمه بقبحه وهذا هو مذهب الشيخ ابي الحسين
البصري ومحمود بن الملاحمي واختلفا فقال ابو الحسين في الشاهد ما ثبت امر زائد على الداعي والصارف
وهو ميل القلب الى الفعل في الارادة والانصراف في الكراهة وسوى محمود بين الشاهد والغائب وذهبت طائفة
اخرى الى ان له تعالى ارادة قديمة وكراهة قديمة وهو مذهب الاشعرية وذهبت طائفة اخرى الى ان الله تعالى
مريد لذاته وهو مذهب النجارية فهذا الموضع الاول واما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة
ما ذهبنا اليه فاذا اردنا ذلك تكلمنا في امرين احدهما في الدلالة على صحة وصفه بانه مريد وكاره
والثاني ان ذلك ليس بامر زائد على ما ذهبنا اليه

اما الاول فالذي يدل عليه الكتاب
والسنة والاجماع اما الكتاب فكثير نحو قوله تعالى يريد الله ان يبين لكم وقوله يريد الله بكم اليسر
وقوله يريد الله ان يخفف عنكم وقوله واذا اراد الله بقوم سوءا فلا مرد له واما المتشابه نحو قوله
يغفر الله لمن يشاء ويعذب من يشاء وغير ذلك كثير وكذلك في الكراهة وكره اليكم الكفر واما السنة
فمتظاهرة بذلك قال رجل يا رسول الله اي الاسلام افضل قال ان تهجر ما كره ربك وقال عليه
السلم ان الله اذا انعم على عبد نعمة احب ان يرى نعمته عليه والمحبة بمعنى الارادة وقوله صلى الله عليه
ان الله يكره الاسفاف في الكلام وعنه صلى الله عليه وآله ان الله يحب معالي الامور ويكره سفسافها
وقبيحها وقوله صلى الله عليه وآله ان الله طيب يحب الطيب نظيف يحب النظافة جواد يحب الجود
كريم يحب الكرماء الخبر والمحبة الارادة واما الاجماع فلا خلاف في وصفه تعالى بانه مريد وكاره

واما الثاني وهو ان كونه مريدا او كارها ليس بامر زائد على ذاته ولا على فعله على المعنى
الذي ذكرناه فالذي يدل على ذلك انه لا يصح طريق الى اثبات امر زائد على ذلك ولا نعلم باضطرار وكل ما

وقوله ولكن كره الله انبعاثهم فثبطهم

ماهذه

ما هذه حاله فإن ثباته لا يجوز وهذه الدلالة مبنية على أصلين أما الأصل الأول فالذي يدل عليه أما
أنه إذا لم يعلم ضرورة ذاته فأولى أن لا يعلم صفاته ضرورة وأيضا فلو علم ضرورة ما جاز اختلاف العقلاء
فيه ولما انتفى عن النفس بشك ولا شبهة وذلك محال وأما أنه لا يعلم بدلالة فالذي يدل على ذلك أنه لو كان
عليه دليل لما كان إلا فعله تعالى أو ما يدل عليه فعله كما تقدم ومعلوم أن مجرد فعله تعالى يدل على كونه
موجودا أو قادرا ويدل بواسطة أحكامه على كونه عالما وكذلك وقوع أفعاله على وجه دون وجه لكونه آمرا
أو مخبرا أو نهيا أو وقوع الاعتقاد علما وعقلا لو سلمنا ثبوت وجوه لها زائدة على الفعل وأحكام ثابتة له فإنه يكفي
في حصول الفعل عليها كونه عالما يتميز البعض لذلك من بعض وقد بينا أن كونه قادرا وعالما وحيا لا
يدل على كونه مريدا أو كارها فإن الواحد منا قد يكون حيا قادرا عالما ولا يكون مريدا ولا كارها فثبت أنه لا
يصح أن يكون عليها دليل ولا يعلم بالضرورة وأما الأصل الثاني وهو أن ما هذه حاله يجب نفيه فقد تقدم بيانه
وأما الموضع الثالث وهو في بيان حجة المخالفين والجواب عنها أما شيوخنا أصحاب أبي هاشم
فاحتجوا لإثبات هاتين الصفتين عندهم بالعقل والسمع أما العقل فنحو قولهم إنه خلق العقل
وشهوة القبيح ونفرة الواجب من غير إلجاء إلى فعل الواجب وترك القبيح ولا إغناء بالحسن عن القبيح فلا بد أن يكون
مريدا منه فعل الواجب وكارها منه فعل القبيح وإلا كان عابثا ومغريا له بفعل القبيح والجواب عن ذلك
أن يقال ما تعني بقولك لا بد أن يكون مريدا أو كارها إن أردت أنه لا بد أن يكون آمرا له بفعل الواجبات
وناهيا عن فعل القبائح فنحن نقول بأنه تعالى قد فعل ذلك ولا يدل على إثبات صفتين له تعالى بذلك وإن أردت
أنه لا بد من إثبات صفة زائدة على أنه تعالى فلا نسلم ذلك لأنه يكفي في خروجه عن كونه مغريا أن يكون ناهيا
عن القبيح وآمرا بالواجب بل هذا أبلغ في نفي الإغراء فإن كل عاقل يعلم في الشاهد أن النهي عن القبيح أبلغ
من كراهته والأمر بالواجب أبلغ في الشاهد من إرادته وعلى أن لقائل أن يقول إنما يجب أن يكون
مغريا لو لم يعلمنا بالعقل قبح القبيح ووجوب الواجب فإن علمه بقبحه يصرفه عن فعله وعلمه باستحقاق
الذم والعقاب عليه يصرفه عن فعله فقد حصل للمكلف صارفان عن الفعل وليس له إلا داع واحد

وهو علمه بما فيه من اللذة فقط والضار وان اقوى من داع واحد فكيف يجب ان يكون مغريا بالجهول
داع الى الفعل وان كان الضار اقوى لوجب ان يكون تعالى مغريا بفعل القبائح على الاطلاق لانه لا بد
من داع اليها وان كان الضار اقوى فلا يصح ما ذكروه من هذه الطريقة وايضا فانا نقول لهم ما
تريدون بقولكم انه يكون مغريا بفعل القبائح وترك الواجبات فان ارادوا بذلك انه يكون ممكنا بالشهوة
من فعل القبيح ومن عجائبه فذلك صحيح ولكنه لا يكون قبيحا لان شهوة القبيح ليست بقبيحة والتمكين من فعل القبيح
ليس بقبيح لان الله تعالى قد مكن من ذلك بالشهوة وخلق الالات التي لولاها لما وقع القبيح ومع ذلك فان هذه
التمكينات حسنة وان ارادوا بذلك ان الامر بالقبيح والاسناد اليه اغراء بالقبيح فهو صحيح وليس من مسئلتنا
بسبيل وان ارادوا ان الاعلام بما في القبيح من اللذة الكاملة مع الارادة منه لفعله يكون اغراء فذلك صحيح وعلى
المخالف ان يبين انه تعالى مريد لفعل القبيح لتكون مغريا لنا باعلامه بما فيه من اللذة فان خلقه للشهوة لا يدل
على انه مريد لتناول المشتهى والاغراء لا يصح الا مع الارادة بدليل انه لا يصح ان يقول اغريتك بكذا وما
اردت فعله فان الاغراء لا يصح وان لفظة الاغراء من القضايا المشهورة التي لا تصدق كليتها
واحتجوا ايضا بان الواحد منا اذا كان عالما بما يفعله لداع وغرض يخصه فانه لا يفعله الا
وهو مريد له وانما وجب ان يكون مريدا له لهذه الاوصاف وهي حاصلة فيه تعالى فيجب ان يكون مريدا
والجواب عن ذلك انا لا نسلم انه يجب ان يريده على الاطلاق في الشاهد والا ادى الى وجوب ارادة
الارادة وذلك يودي الى التسلسل بين ذلك ويوضحه ان الواحد قد يعلم حسن الارادة ووجوبها متى
كان مامورا بها كنية الصلوة الواجبة ومع انها وجبت لغرض يخصها وهو انها لطف لا يتم الواجب
الا به ولا يجب عليه ارادتها ولا ارادة ارادتها واحترازهم بقولهم لغرض يخصه من ارادة الارادة
لانه ما من فعل حسن او حسن الا وهو لذلك لغرض يخصه فانه ان لم يرد بالغرض الذي يخصه الوجه الذي لاجله
وجب وحسن لم يكن له معنى وقد ثبت ان وجوب الواجب وحسنه هو لامر يخصه لا محالة فاذا كانت
الارادة واجبة وجب على هذا القول وجوب ارادتها وذلك محال وقولهم ان الارادة

مع الفعل فلا تكون مفعولة لغرض يخصها ان ارادوا انها تقع بعد الفعل فهو محال لانها عندهم قد
تكون موثرة في وجوب الفعل الذي تقع عليها وان ارادوا بقولهم انها تتبع له ان الداعي الى الفعل داع
اليها فلهذا الايراد لم يصح ذلك لان القصد يتبع لاخراج الدم بهذا المعنى فان الداعي الى اخراج الدم داع
الى الفصد او الحجامه ومع ذلك فانه لا يصح ان يريد اخراج الدم الا ويريد الفصد او الحجامه فدل على ان
ارادته لما يعلم وقوعه منه ليس هو ما ذكروه وعلى انه لو صح ما ذكروه فانه كان يجب ان يكون كونه
تعالى مريدا على حسب كون الواحد منا مريدا فانا لا نعقل الاراده في الشاهد سوى ميل القلب الى المراد
ولا نعقل ازيد من ذلك ومن حق القياس ان يثبت مثل حكم الاصل في الفرع لا ما يخالفه ومعلوم انه لا
يصح ثبوت هذا المعنى وهو ما نعقل من الاراده في الشاهد من ميل القلب فيه تعالى فلا يصح قياس الشاهد
على الغايب بل لو جعل هذا دليلا مستقلا على انه تعالى لا يصح عليه الاراده المعقوله في الشاهد من حيث
ان معناها لا يصح فيه تعالى كما قلنا انه لا يصح عليه الادراك المعقول في الشاهد لان معناه لا يصح فيه
تعالى لكان صحيحا وعلى ان لقايل ان يقول انا اقول بموجب هذه العله وهو انه يجب ان يكون
تعالى مريدا ولكن ذلك لا يدل على ان لارادته تعالى امرا زايدا على فعله تعالى وعلى انه يقال هل افدت
بقولك لغرض يخصه امرا زايدا على الاراده والعلم ام لا فان قال افدت امرا زايدا على ذلك لم يصح
ولا دليل عليه وعلى ان الغرض هو الاراده بدليل انه لا يجوز اثبات ذلك باحد اللفظين ونفيه بالاخرى
فلا يصح ان يقال له غرض في الفعل وليس بمريد له ولا ان يقال هو مريد له ولا غرض له فيه وان قال
افدت بذلك الاراده كان قوله يجب ان يكون مريدا تعليلا للشي بنفسه لانه علل ارادته له بارادته
له وان قال هو العلم كان تكرارا في قوله ان الواحد منا اذا كان عالما بما يفعله لغرض يخصه بان لا
منزله من كان عالما بما يفعله لعلمه بما يفعله وكذلك ان اراد بالغرض الداعي لان الداعي قد يكون
علما في الشاهد فلا يصح مثل هذا الكلام ان يكون داخلا في مقدمات البراهين ولا سيما فيما يطلب به
التوصل الى اثبات صفات رب العالمين ولا سيما مع التوصيه منه تعالى والعهد الينا ان لا نقول عليه

الا الحق فبان ان ما ذكروه من ذلك لا يصح **واحتجوا من جهة السمع** بانه تعالى امر وبانه
ونهى وتهدد وكل من هذه حاله فهو مريد وكاره **واحتجوا على كلية المقدمة الثانية** تارة بالبناء على
ثبوت احكام الخبر والامر والنهي فيجب ان يكون كونه مريدا وكارها مؤثرا فيها وتارة بان الارادة
داخلة في حقيقة الامر والكراهة داخلة في حقيقة النهي **والجواب** عن ذلك اما قولهم بان
هناك احكاما تثبت فيها للارادة فقد بينا بطلان ذلك فيما تقدم وفي كتاب الشهاب في ذلك النهاية واما
ان الارادة داخلة في حقيقة الامر والكراهة داخلة في حقيقة النهي فذلك لا يصح لانه بنا مذهب على
مذهب وليس يصح ان يكون المذهب دليلا لصاحبه على مذهب اخر وانما الامر عند اهل اللغة هو قول
القائل لغيره افعل على جهة الاستعلاء بدليل ان من سمع غيره يقول افعل يا فلان على جهة يعلم الاستعلاء منه
فانه يعقل كونه امرا ويكون صيغة افعل امرا ولا يسبق الى فهمه سوى ذلك الا ان يكون هناك قرينة حال تعرف
بها انه متهدد الا ترى ان من سمع المعلم يقول للصبيان العبوا وهو لا يعلم انه مؤدبهم ومعلمهم فانه
يسبق الى فهمه انه امرهم باللعب وحده يخبر بذلك وربما نهاه عن ذلك فاذا علم انه معلم لهم كان ذلك
قرينة موجبة ان يحمل كلامه على انه متهدد لهم وهي قرينة حال لما كان المعلم موضوعا معهم للتاديب والغالب
منه التهديد بامثال ذلك وكذلك فان الواحد منا متى سمع قول القائل لا تكلم يا زيد او لا تقم
او لا تقعد على جهة الاستعلاء علم انه ناه عن ذلك وان كلامه نهي وان لم يخطر بباله شيء سوى ذلك ولا يسبق
الى فهمه سواه الا عند قرينة كما تقدم واذا ثبت انه يعقل الامر والنهي من دون ان يخطر بالبال الارادة
والكراهة لم يدل امره تعالى ونهيه على شيء من ذلك وعلى انه لو كان الامر في الشاهد لا يكون
الا مريدا والناهي لا يكون الا كارها فانه لا يجب في الغائب ان يكون كذلك لفقد علة جامعة بين الشاهد والغائب
وذلك لان الامر والنهي الفاظ لغوية موقوفة على اختيار المتواضعين فلو وضعوها للارادة والكراهة
ما دل ورودهما من الحكيم تعالى على الارادة والكراهة لانهما من قبيل المعاني فلا اشتباه بالاوضاع
الاختيارية المحتملة فانه يحتمل ان يكون تعالى قال اقيموا الصلاة لعلمه بما للناس فيها من الصلاح ولا

تقربوا الينا بالعلم بما علمنا فيه من الفساد وان لم يكن مختصاً بصفة زايدة على ذاته تعالى فعلى المخالف ان
يبين انه تعالى مختص بالارادة والكراهة ليكون الواجب ان يحمل الاوامر والنواهي على انه لابد ان يريدها فانه لا
يجب ان يريد مقتضى هذه الصيغ عند المخالف الا من تصح فيه الارادة ولهذا قالوا ان الساهي والنايم
يحدث منه مثل هذه الصيغ التي هي صيغة افعل ولا تفعل وهو لا يريد مقتضاها ولا يكرهه فليس يصح القول
انه لا يجوز ورودها الا من المريد الكاره بل القادر قادر على ايرادها فاذا اوردها نظرنا فان كان
لا يجوز عليه الارادة والكراهة او لم يدل دليل على انه مريد وكاره لم يجز القطع على انه قد اراد مقتضاها
او كرهه فاذا ثبت انه تعالى قد اوجد هذه الصيغ فعليهم ان ينظروا فان دل الدليل على انه مريد وكاره
امكن ان يقال بانه اراد مقتضى الامر وكره مقتضى النهي بتلك الارادة والكراهة وان لم يدل على ذلك دليل
لم يصح القول بانه لابد ان يكون مريداً او كارهاً لانه حكم بغير دليل وذلك لا يجوز فان قيل فاذا
كان يجب ان لا يكون الامر الناهي مريداً ولا كارهاً فبماذا تفصلون بين الاوامر والتهديدات والصيغة
واحدة في قوله تعالى اقيموا الصلوة وقوله اعملوا ما شئتم وليس هو عندكم مريداً لمقتضى احدهما وكاره
لمقتضى الاخرى قلنا اما الفصل بين الامر والتهديد والنهي فانا نفصل بين ذلك باللغة العربية
فنقول ان لفظة افعل حقيقة في الامر ولفظة لا تفعل حقيقة في النهي لما تقدم وقد بينا انه يجب حمل
كلامه تعالى على حقيقته الا لمانع فاذا اطلق صيغة افعل نظرنا بماذا تعلقت فان تعلقت بما هو
قبيح علمنا انها تهديد مثل قوله اعملوا ما شئتم فان مما يشاؤه العباد القبايح فعلمنا انه تهديد من حيث
انه لا يامر بالقبيح لان ذلك قبيح ومتى لم نعلم انه قبيح حملناه على حقيقته وهو الامر نحو قوله اقيموا الصلاة
وهكذا في ساير الاوامر والنواهي فلا يصح ما توهمه المخالف فان قيل وهل الارادة تستعمل
في غير الضمير كما جريتم عليه كلامكم قلنا ان الارادة كما انها تقع حقيقة على اضمار المراد
وميل القلب اليه فان اهل اللغة يطلقونها مجازاً على الفعل فيقول قايلهم اتيت بما ارادني اي بما اراد وهو
الفعل ويقول قايلهم اراد مني قضا حاجتي او بنا هذه الدار او دخول المنزل فيطلقون ذلك على الافعال
وربما اطلقوها على ما يقارب الفعل كما قال تعالى جداراً يريد ان ينقض اي قارب الانقضاض فلهذا جوزنا

اطلاقها على افعاله تعالى نعم واذا بطل اثبات صفة له تعالى لكونه مريدا او كارها لم يجز اثبات
ارادة وكراهة موجودتين لا في محل لان ذلك فرع على ثبوت هاتين الصفتين فاذا بطل الاصل بطل ما هو متفرع
عليه وايضا فان اثبات ارادة له وكراهة من فعله محال لانه تعالى لا يفعل فعلا الا وهو مريد له
عند المسلمين كافة وانما اختلفوا في معنى كونه مريدا له فكان يجب ان يكون تعالى مريدا للارادة
وكراهته فيؤدي الى ما لا يتناهى وهو محال وايضا فانه لا يفعل من الارادات الا الحسن ولا بد ان
يكون مريدا لكل فعل حسن ولا سيما انه تعالى عالم بما يفعله من ذلك فيجب ان يكون مريدا له ولا يصح القول بانها
تتبع الفعل فان ارادنا الواحد منا يجب عليه ان يريد العبادات من الصلاة والصيام وغير ذلك ولا يكون عبادة
الا مع النية فلا بد ان يكون مريدا للنية وهي الارادة لها فلم يصح ما قالوه من ذلك ولما قدمنا وايضا فان
وجود شيء لا في محل سوى الله تعالى والجواهر لا يصح ولا يعقل وليس اذا انتهى التقسيم اليه وجب صحته لانه يمكن ابطال
جميع الاقسام ثم يقال لو كانت ارادته لا في محل لكانت قد اختصت بالاجسام كما اختصت به لان الاجسام
الحية كانت لا في محل كالقديم تعالى فانه موجود لا في محل فكان يجب في جميع العباد ان يكونوا مريدين لما اراده
القديم تعالى وكان يعتبر لما ذكرناه وذلك محال فان قيل انها لا تختص بالاجسام الا بالحلول
قيل ان غاية ما يمكن من حق هذه الارادة او الكراهة من الاختصاص هو الوجود لا في محل فانه لا يمكن
فيهما سواه فلم يكن بان توجب له تعالى اولى من ان توجب للعباد كونهم مريدين لان المصحح لكونهم مريدين حاصل
وهو كونهم احياء والموجب حاصل وهو هذه الارادة او الكراهة فيجب ان توجب وان لم تحل لما لم يصح حلولها
كما ان العلة لو حلت في بعض محال الاعراض واوجبت لبعض الاعراض لوجب ان توجب لسائرها وان كان الاصل
انها لا توجب الا بان تحل فيما توجب له ذلك متى قال المخالف بانها توجب للعرض وهو لا يصح حلولها فيه
وكان ابلغ اختصاص في حقه ان تحل محله فلا توجب له الا وتوجب لسائر اعراض المحل كذلك في مسئلتنا
لا توجب للقديم تعالى الا وتوجب للعباد والا عاد على كونها موجبة له تعالى ذلك لهذا الاختصاص بالنقض
والابطال وايضا فذلك مبني على اثبات المعاني وقد بينا ابطالها **واحتج من قال**

بان الارادة هي الداعي الى الفعل بانا متى علمنا داعيه الى الفعل فعلناه مريدا ومتى لم نعلم له داعيا الى
الفعل لم نفعله مريدا. **والجواب** عن ذلك ان الارادة في الشاهد ليست من الداعي في شيء لان
الواحد منا متى علم ان له في الفعل نفعا او دفع ضرر او علمه حسنا او احسانا وهذا هو داعيه الى الفعل
فانه يجد عقيب علمه بذلك نفسه طالبة للفعل ويعلم ان هذا العلم ذلك الحاث له على ارادة الفعل وطلبه قبل
فعله وان طلبه للفعل وقصده اليه كالحاصل عن هذا العلم فلا يجوز ان يكون الارادة هي الداعي فالمخالف
لا يخلو ان يقول ان الارادة في الشاهد هي الداعي الى الفعل وهذا لا يصح لان الواحد منا يفصل بين الارادة
للشيء وبين العلم به او بحسنه وكذلك الطريقة الذي هو الداعي في الشاهد ونجد هذه التفرقة ظاهرة جلية
ويتعلق العلم بالمعدومات والباقيات والماضيات والحادثات ولا يتعلق الارادة الا بما يعتقد صحة
حدوثه فاحدهما غير الاخر لا محالة. **واما** ان يقول ان الارادة في الشاهد امر زائد على
الداعي ويقول بانها في الله تعالى هي الداعي حملا لما ورد به السمع من انه تعالى مريد على ذلك وهو مذهب الشيخ
ابي الحسين البصري فليس يبعد اطلاق ذلك على الداعي في الله تعالى كما يطلق على فعله الا انه يلزم ان
يقال ان داعيه هو علمه تعالى وهو علم واحد متعلق بجميع المعلومات وقد ثبت انه لا يطلق عليه تعالى
انه يريد جميع المعلومات لان فيها القبائح وما لا يجوز ان يريده عند كافة المسلمين وهم العدلية ولانه
عالم لذاته ولا يصح ان يكون مريدا لذاته ولانه قد اجمع المسلمون على وصفه بانه كاره كما انه مريد
فاذا كان كونه مريدا يرجع الى الداعي وكونه كارها يرجع الى الصارف والداعي والصارف يرجع
الى كونه عالما لزم ان يكون ارادته وكراهته امرا واحدا واطلاق الشرع يقتضي ان ذلك لا يصح
وللقائل ان يقول انهما وان رجعا الى امر واحد وهو انه عالم فليس الداعي والصارف يفيدان كونه عالما
على الاطلاق بل يختلفان بحسب العلوم فالداعي هو علمه المتعلق بالحسن والصارف ذلك العلم اذا تعلق
بالقبيح فيختلفان بحسب التعلق فلا يلزم ان يكون مريدا لكل معلوم ولا ان يكون ارادته وكراهته امرا
واحدا بل ارادته هي علمه بحسن الفعل وكراهته علمه بقبح الفعل لا علمه بالباقيات او الماضيات او بما

لا يصح أن يكون قبيحا ولا حسنا ولا حرج أن يطلق الإرادة على ذلك لأن لحد الإرادة في الشاهد شبهة بالداعي
إلى الفعل فإنها طلب للفعل والداعي طلب له والكراهة كالصارف في أنها انصراف عن الفعل وقد اشتركا في
لازم من لوازمها فجاز أن يطلق اسم أحدهما على الآخر فإن أهل اللغة يسمون الشيء باسم ما يقاربه وما يؤدي إليه
والداعي كالمؤدي إلى الإرادة فإن الداعي إلى الفعل يدعو إلى الإرادة في الشاهد والصارف عن الفعل يصرف عن
إرادته فيجري مجرى الكراهة المانعة من الإرادة فلهذا جاز إجراء اسم الإرادة على الداعي حيث يحصل الداعي ويستحيل
الإرادة التي هي الضمير أو مع الضمير وكذلك اسم الكراهة على الصارف فافهم هذا المعنى فإنه حسن جدا ولقائل
أن يقول فإن هذا يؤدي إلى أن يكون تعالى مريدا أو كارها فيما لم يزل لأن داعيه وصارفه علمه وذلك ثابت فيما لم يزل
ويمكن أن يقال وما لكم أنه تعالى يجوز أن يطلق عليه أنه يريد في الأزل الفعل في المستقبل فإن المانع من ذلك إنما
منعوا لاعتقادهم أن الإرادة محدثة فاستحال ثبوتها في الأزل فأما إذا كانت تطلق على ما يجب ثبوته
في الأزل فلا مانع من ذلك **والأقرب إلى الملائمة** أن يقال إن الداعي إلى الفعل لا يكون له
تأثير في الفعل إلا بأن لا يقارنه صارف أو يترجح على الصارف ليكون الفعل واقعا لأجله في الثاني منه وعلمه
تعالى باستحالة الفعل فيما لم يزل وأنه لا يصح كونه حكمة وصوابا صارف له فلا يكون الداعي له تعالى إلى الفعل حاصلا
إلا عند علمه أنه لا يستحيل في الثاني الحادث ولا يستحيل أن يكون حكمة وصوابا وذلك يقتضي الاستقبال ويوجب
أن لا يوصف علمه في الأزل بأنه إرادة ولا أنه داعي وهذا هو معنى قولنا إنه فعلها وليس بساه ولا مكره
أي أن له داعي إليها حالة فعله لها فيكون الخلاف بيننا وبينهم زائلا فإذا قيل فلم لا يكون مريدا لذاته
كما أنه عالم لذاته فيكون مريدا للقبائح قلنا وليس داعيه إلى فعله إلا علمه بأنه حسن وإحسان
وإلا فعلمه بأنه قبيح صارف له عن الفعل أي لأجله لا يفعله فيكون الإرادة فيه تعالى يطلق على الله معان
أحدها الداعي وثانيها الفعل الذي يفعله فإنه إرادته وثالثها الأمر للغير على النفس فإنه لإرادته
والله الهادي **فأما قول من قال** إنه مريد لذاته فذلك مبني على أن له حالا لكونه مريدا زائدة على
كونه عالما وعلى أفعاله المخصوصة إذ لا يصح تعليلها بذاته إلا بعد ثبوتها في نفسها فالنزاع بيننا وبينهم في إثباتها

فاما

فاما اصحابنا المثبتون للحالة فقد احتجوا بانه كان يجب ان يكون مريدا للقبائح لانه لا اختصاص لارادته
بمراد دون مراد ولو كان مريدا لها لكانوا مطيعين له بفعلها وذلك محال كما سنبينه وايضا فلو كان مريدا
للقبائح لكان على صفة نقص والنقص عليه تعالى محال واما قول المخالف انه مريد بارادة قديمة فالذي
به يبطل ان يكون له قدرة قديمة به يبطل ذلك وايضا فان الذي به تتميز الارادة عن غيرها انما هو ما
يجده الانسان من ميل القلب وذلك لا يصح في الرب تعالى فثبت بذلك الموضع الثالث وبذلك ثبت الموضع
الاول واما الموضع الثاني وهو في بيان ما يريده القديم تعالى وما لا يريده وما يكرهه وما لا يكرهه
فالكلام منه يقع في ثلثة مواضع احدها في حكاية المذهب وذكر الخلاف وثانيها في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه
وثالثها في بيان حجة المخالفين والجواب عنها اما الموضع الاول فمذهبنا انه تعالى يوصف بانه مريد لفعله
غير كاره له ومريد للطاعات غير كاره لها وكاره للقبائح غير مريد لها وانه لا يجوز اطلاق القول بانه مريد للمباحات
او غير مريد من غير تبيين الا بقرينة وانه لا يريد افعال غير المكلف ولا الساهي والنائم ولا يكرههما وهذا هو مذهب
مشائخنا العدلية من الزيدية والمعتزلة وذهبت المجبرة الى انه تعالى اراد كل حادث في العالم من قبيح وحسن
وما اراد ما لم يحدث مما لو حدث لكان قبيحا او حسنا وقال الاشعري بانه تعالى اراد ما حدث من الكفر واجتنبه
ومنهم من تحاشى من ذلك وان قال بانه اراده واما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا
اليه اما انه تعالى مريد لافعاله فالذي يدل على ذلك وجوه منها ان الامة اجمعت على وصفه
تعالى بانه مريد لافعاله واجماعهم حجة يجب اتباعها ومنها ان الكتاب ناطق بذلك في قوله انما امره اذا
اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وقوله تعالى فعال لما يريد وقوله ان الله يحكم ما يريد وقوله تعالى واذا اراد
الله بقوم سوءا فلا مرد له وغير ذلك من ايات الارادة والمشيئة كثير في القران الكريم وهو نص صريح في وصفه
تعالى بانه مريد لافعاله وقد دل الدليل على انه لا صفة له بكونه مريدا زائدة على وصفه بانه عالم بحسن الفعل وعلى
الفعل فيجب حمل هذه الايات على ذلك فينبغي ان يحمل على ما يليق به من ذلك ويكون معنى قوله تعالى فعال لما يريد
انه لما يعلم انه حسن واحسان وحكمة وصواب ومعنى قوله واذا اراد الله بقوم سوءا فلا مرد له اي اذا
فعل بهم سوءا فلا احد يمنعه من ذلك الفعل او يعارضه فيه واما انه تعالى مريد للطاعات فالذي

يدل على ذلك أنه أمر بها وأوجبها على المندوب منها ودعا إليه وكل من هذه حاله يوصف بأنه مريد لما أمر
به وأوجبه عليه ودعا إليه يبين ذلك ويوضحه أن لفظة افعل عند أهل اللغة العربية كما أنها موضوعة للأمر فإنها
جارية مجرى قوله أريد منك أن تفعل ولا أدع الفعل بدليل أنه لا يجوز أن يثبت بأحدى اللفظتين وينفي بالأخرى فلا يجوز
أن يقال افعل ولا أريد منك أن تفعل ولا تترك الفعل ولا أن يقول أريد منك أن تفعل من غير إخلال ولا تفعل بل
يعد مناقضة فثبت أنه يوصف بأنه مريد إذا قال أريد منك أن تفعل فكذلك إذا قال افعل فثبت أنه تعالى مريد
للطاعات وأيضا فقد قال تعالى وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون وهذه اللام لام الإرادة والغرض
عند أهل اللغة العربية بدليل أنه لا يجوز أن يقال خلقتهم للعبادة ولا أريدها ولا أن يقال أريدها وما خلقتهم
لها فثبت أنه مريد للطاعات وقد بينا أنه لا معنى لذلك إلا أنه أمر بها وأما أنه تعالى كاره للمعاصي
غير مريد لها فالذي يدل على ذلك قوله تعالى بعد تعداد المعاصي الكثيرة كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها
فصرح بأنه كاره لها وقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والله لا يحب الفساد يدل على أنه لا يريدها لأن
الرضا والمحبة بمعنى الإرادة بدليل أنه لا يجوز إثبات بعض ذلك مع نفي البعض الآخر وقد صرح تعالى بأنه لا يريد
المعاصي بقوله وما الله يريد ظلما للعباد وأيضا فلو أراد من الكافر الكفر وكره منه الطاعة لكان
قد أمره بالطاعة ليتركها ونهاه عن المعصية ليفعلها وهذا عكس ما يفهم من خطابه تعالى وقد نص على خلاف
ذلك فقال تعالى ولقد صرفنا في هذا القرآن ليذكروا وما يزيدهم إلا نفورا فبين أنه أمرهم ليفعلوا لا
ليتركوا وقال وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين فبين أنه أمرهم بالعبادة ليفعلوها لا ليتركوها
فثبت ما قلناه في ذلك وإنما ذكرنا الأدلة السمعية على ذلك لأنها التي دلت على وصفه تعالى بأنه
مريد وكاره دون العقل فإنا قد بينا أنه لا دليل في العقل يدل على ذلك ولیس لقائل أن يقول فإذا
كان القرآن صحيحا في أنه تعالى مريد وكاره ولكنهم يقرون بأنه يريد أفعاله ويريد الطاعات ويكره المعاصي
فقد نقضتم قولكم بأنه لا يوصف بالإرادة والكراهة لأنا نقول إنا لم نقل بأنه تعالى لا يوصف بأنه مريد وكاره
مع دلالة السمع الدالة على ذلك وإنما نفينا أن يكون له صفة بكونه مريدا أو كارها زائدة على ذاته وعلمه و فعله

لأن العقل لا يدل عليه والخطاب السمعي لا يصح أن يكون بمجرده دليلاً على إثبات المزايا والصفات الزائدة على
الذات لأنه وارد على لغة العرب وواقف على اختيارهم في وضعهم والمزايا والصفات لا يقف على اختيار
الأوضاع ولا يثبت بثبوتها ولا ينتفي بانتفائها وأيضاً فإنهم لا يعرفون المزايا والصفات فيجب
يقصدون لها أوضاعاً وهم غير عالمين بها وإذا ثبت ذلك لا يكون كلامهم دليلاً على إثبات المزايا والصفات
وقد ثبت أنه يجب حمل خطابه تعالى على لغتهم فلا يكون دليلاً على ما لا يدل عليه كلامهم وإلا لم يكن مخاطباً
بلغتهم وأيضاً فإن خطابه تعالى يحتمل الحقيقة والمجاز فلا يخلو أن يحمل خطابه في الإرادة والكراهة
والإدراك على حقيقة الخطاب أو مجازه ومحال حمله على الحقيقة لأن ذلك لا يجوز عليه تعالى فإن حقيقة الإرادة
هي الضمير الذي في القلب أو ما معه الضمير والإدراك هو تعلق الحواس بالمدركات ولا يعقل أهل اللغة سوى
ذلك وقد ثبت بالأدلة العقلية أنه لا يجوز عليه تعالى فوجب حمله على المجاز وقد ثبت أنهم يستعملون الإرادة
في الفعل المطلوب من الغير والمأمور به ويقول قائلهم هذا إرادتي منك فجاز حمله عليه وقد يتجوزون
بالإرادة في غير ذلك قال الله تعالى جداراً يريد أن ينقض أي قارب ذلك إلى غير ذلك من وجوه المجاز فلهذا
قلنا يوصف بأنه مريد وكاره ويسمى بذلك كما سمى نفسه بذلك ولا يكون له بذلك مزية زائدة على ذاته
وسائر صفاته المتقدمة وفعله ولا يكون ذلك مناقضاً لأن من حق المتناقضين أن ينفي أحدهما ما أثبته الآخر

وأما المباحات

وها هنا بقيت الصفة الزائدة وهي سوى الاسم الذي أثبتناه لأجل إطلاق الشرع عليه
فالكلام منها يقع في موضعين أحدهما في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا
إليه وفساد ما ذهب إليه المخالف. أما الموضع الأول فعندنا أنه لا يجوز إطلاق القول بأنه يريدها وفعل
المباحات ولا أنه يكرهه ولا إطلاق القول بأنه لا يريده ويجوز إطلاق القول بأنه لا يكرهها وذهب الشيخان
أبو علي وأبو هاشم إلى أنه لا يريدها ولا يكرهها وقالت المجبرة يريد ما حدث ولا يريد ما لم يحدث ٥ وأما
الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا إليه وفساد ما ذهب إليه المخالف فالذي يدل على ذلك أن
إطلاق ذلك يوهم الخطأ وإطلاق ما يوهم الخطأ لا يجوز وهذه الدلالة مبنية على أصلين أما الأصل الأول فالذي
يدل عليه أن إطلاق القول بأنه يريد المباحات يوهم أنه تعالى أمر بها وحث عليها وأن له داعٍ إلى فعلها

ومعلوم انه ما امر بها ولا حث عليها وانما اباحها والاباحة ليست هي الامر بالشيء او الحث عليه
لان احدهما يفعل ما اقتضاه الخطاب يستحق به المدح والثواب دون الاخر واطلاق القول بانه لا يريد
منهم فعلها يوهم انه غير منعم عليهم باباحتها لانه تعالى خلق الحيوانات وكثيرا من الجمادات للانتفاع
بها ويمن علينا بخلقها كما قال تعالى والخيل والبغال والحمير لتركبوها وقال كلوا واشربوا حتى يتبين لكم
الخيط الابيض من الخيط الاسود وهذا انعام منه علينا فالقول بانه ما اراد الانتفاع بها يوهم
انه غير منعم بها ولا مريد ان ينتفع بها فان من قرب طعامه الى الضيف واباحه له والغرض عليه ثم اخبر عن نفسه
انه لا يريد انتفاعه به يكون ناقضا لقوله بانه منعم به عليه والله تعالى اكرم واعلى واجل من ذلك كله فالقول
بانه لا يريد منا الانتفاع بالمباحات التي خلقها لمنفعتنا ايهام انه غير منعم بها او عابث على خلقها لمنفعتنا
بالنقض والابطال وذلك لا يجوز وانما يجوز ذلك مع التقييد بما يكشف عن المعنى ولا يوهم الخطا
فاما اطلاق القول بانه كاره منا الانتفاع بها فانه لا يجوز لان ذلك يقتضي انه نهانا عن الانتفاع بها
وزاجر عن ذلك او ان ذلك يكون ههنا قبيحا منا فانه تعالى لا يطلق انه يكره الا القبائح التي يستحق عليها
الذم والعقاب فاما اطلاق القول بانه غير كاره لها فجائز اطلاقه من غير تقييد فانه ما دل دليل
عقلي ولا شرعي على انه كاره لها بل دل الدليل الشرعي انه خلقها للانتفاع بها فبان الفرق بين هذه
الامور والله الهادي **واما افعال غير المكلف** وافعال الساهي والنائم
فالذي يدل على انه تعالى لا يريدها ولا يكرهها انه لا دليل يدل على ذلك وما لا دليل عليه يجب نفيه وايضا
فان اطلاق القول بانه يريدها او يكرهها يوهم الخطا وايهام الخطا لا يجوز كما تقدم فثبت بذلك
الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه واما الموضع الثالث وهو في بيان حجج
المجبرة والجواب عنها منها **شبهة** قالوا لو اراد الله تعالى من العاصي الطاعة ولم
توجد لدل على ضعفه كما ان الامير اذا اراد من رعيته شيئا فلم يوجد دل على ضعفه **والجواب**
انه انما دل على ضعفه لانه اراد ان يفعلوه وان لم يفعلوه الا بالاكراه منه فاذا لم يفعلوه

دلّ على عجزه عن اكراههم بخلاف البارى تعالى فانه اراد من العاصى ان يفعل باختيار لا باكراه فلا يدل عدم
فعله على عجزه وايضا فان زيد فقد من اراده على ضعفه وجب ان يدل فقد ما امر به على ضعفه ومعلوم
انه قد امر الكافر وان لم يفعل ولم يدل على ضعفه مع ان الملك اذا امر رعيته فلم يفعلوا فقد دل على
ضعفه وما الفرق الا العناد كرنا وقولهم انما افترقا لان الملك لا يامر الا بما يريد والله تعالى
قد يامر بما لا يريد لا يصح لانا قد بينا ان امره هو ارادته وعندهم ايضا ان الملك قد يامر بما لا يريد
لان الامر عندهم ليس من شرطه الاراده وايضا فان اهل الاسلام يريدون من اليهود الاسلام
ولا يكون فلا يدل على عجزهم ومنها شبهة قالوا الحكيم لا يريد ما لا يكون والله يريد الايمان وهو
لا يكون والجواب كما مضى في الامر وايضا فالمسلمون يريدون من اليهود الاسلام فلا يكون
وهو حكمة من المسلمين وقد امر الله تعالى بما لم يكن ولا يكون الا حكمة ومنها شبهة قالوا
قال الله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا افانت تكره الناس حتى يكونوا مومنين وقوله
ولو شاء لهداكم اجمعين وقوله ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها والجواب ان هذه المشية مشية
قهر وقد ذكره الكلبي في تفسيره يعني لو شاء ان يقهرهم عليها لفعل قال تعالى سيقول الذين اشركوا
لو شاء الله ما اشركنا ولا آباونا الى قوله كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا باسنا قل هل عندكم
من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا الظن وان انتم الا تخرصون اي تكذبون ثم قال بعد ذلك فلله الحجة البالغة
فلو شاء لهداكم اجمعين ففصل بين المشيتين وبين في الاولى انه لا يشاء كفرهم وعرفنا في الثانية انه كان
قادرا على اكراههم على الايمان والنزوع عن الكفر والجحدان ويقال لهم لو اراد الكفر الواقع وكره
الايمان الذي لم يقع لكان قد اراد الكفر به وسببه وشيئا عليه وكره ان يفعل ما امر به وحث
عليه وكره ان يطاع رسله فيما امرهم به واحب قبلهم وتضييعه واراده وهذا انسلاخ من الدين ويقال
لهم اذا اراد الله من الكفار الشرك وعباده الاصنام والشمس والقمر والتشبيه والتثليث ومن الفساق
الزنا وشرب الخمر واللواط واتيان البهايم وقتل النفوس وهدم الكعبة وحرق المصاحف وسب الانبياء

والملائكة والمؤمنين وقتل زكريا ويحيى وجعفر بن ابي طالب وكسر رباعية النبي عليه السلم وقتل الحسين بن
علي واهل بيته وسائر الشهداء لانها المعجزة وابليس يريد ذلك والملائكة وانبياء الله يكرهون ذلك
فالملائكة والنبيون مخالفون لارادة الله وابليس موافق لله فايهما خير من خالف الله في مراده او من وافقه
فان قالوا من وافقه كان ابليس افضل من الملائكة والرسل وسائر المؤمنين وان قالوا من خالف الله تعالى
هذا كفروا ونسالهم فهل تريدون ما اراد الله في هذه الصورة ام لا بل تريدون الايمان فان قالوا
نريده قيل لهم لا خلاف ان ارادة الكفر كفر وان قالوا لا بل نريد ما اراد بل الايمان قيل لهم فهل
مراده افضل واوجب من مرادكم ام لا فان قالوا مرادهم افضل واوجب كفروا وان قالوا مرادنا
افضل واوجب قيل لهم فقد جعلتم الكفر افضل من الايمان واوجب من الاسلام وهذا انسلاخ من الدين
والكلام معهم في هذا الباب عظيم وقد حكى الله تعالى مقالتهم عن المشركين في قوله فقال الذين اشركوا
لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء الآية وعن ابن سيرين انه سال رجلا عن جار له يهودي فقيل هو لما
شاء الله فقال ابن سيرين ان الله لا يشاء اليهودية وعن علي عليه السلم في قوله ان كان الله يريد ان
يغويكم قال عليه السلم يريد ان يهلككم وعن السدي في قوله الا ان يشاء الله ربنا قال والله لا يشاء
ولكن يعني الا ان يكون الله قد علم شيئا فانه وسع كل شيء علما وعن ابن عباس في قوله افلم ييئس الذين
امنوا ان لو يشاء الله لهدى الناس جميعا قال يفعل ذلك بهم قسرا قيل فقوله ولو شئنا لاتينا كل نفس
هداها قال على القدرة ولم يكونوا مامورين ولا منهيين كما قال كونوا قردة خاسئين وكانوا فهذا
مذهب العدلية وهو خلاف مذهب الجبرية وبذلك تم الموضع الثالث وبه تمام الكلام في الارادات
والله الهادي

الكلام في التكاليف

اعلم ان الله تعالى ما اوجد الخلق
العالم واحداثه الا تفضلا منه على عباده ولا كلف العقلاء منهم الا زيادة في انعامه تعالى وارشاده
ولم يكلفهم الا اليسير ولا عرضهم الا للثواب الكبير فهو تعالى لا يثيب احدا الا بعمله ولا يعاقبه

الأدلة والمخالفون لنا المخالفون في جميع هذه الأصول فينبغي أن نتكلم في كل باب من هذه الأبواب ونرتب
الكلام على الترتيب فنبين أن خلق العالم حسن ثم نبين التكاليف وحسنها وما يتعلق بها ثم نبين أنه تعالى
لا يعذب أحدًا إلا بذنبه ولا يثيبه إلا بعمله ونأتي في كل باب منها بما يكفي في باب الاعتقاد والرد على
المخالفين من غير تطويل ولا تقصير ومن الله التوفيق

باب القول في أنه تعالى منعم بخلق العالم

والكلام منه يقع في خمسة مواضع أحدها في بيان أنواع النعمة وثانيها في بيان ما لا يكون نعمة من دونه
وثالثها في بيان معنى النعمة ورابعها في شروط استحقاق الشكر عليها وخامسها في بيان أنه تعالى منعم
بخلق العالم أما الموضع الأول وهو في بيان أنواع النعمة فاعلم أن النعمة على ثلاثة أضرب
أحدها أن يكون منفعة وثانيها أن يكون دفع مضرة وثالثها أن يكون تركًا لما يستحقه التارك
مما يلحق باستيفائه مضرة أما الضرب الأول وهو ما يكون منها منفعة فهو ينقسم فمنه ما يكون
هو عين المنفعة ومنه ما يكون كالسبب فيها ومنه ما يكون سببًا موجبًا للمنفعة وقد يكون نعمة بأن يكون
سبب استحقاق المنفعة ومنه ما يكون مصححًا لها ومنه ما يكون نعمة لما يحصل عنده النعمة من طريق العادة
فإنه لا يجب في النعمة أن يكون هي نفس المنفعة التي هي اللذة والسرور فإن ذلك كما يكون نعمة ويكون به منعمًا
فقد يكون منعمًا بأن يمكن مما ينتفع ألا ترى أنه لا فرق بين أن يزوج غيره وبين أن يمكنه من المزوجة ليتزوج بها
نفسه في أنه يكون منعمًا في الحالين جميعًا وكما أن ذلك يكون نعمة فإنه قد يكون منعمًا بأن يفعل السبب الموجب
للذة ولهذا قد يكون الواحد منا منعمًا على غيره بحكه للجرب حتى يلتذ به لما كان سببًا في اللذة وكذلك
فإنه يكون منعمًا بأن يسقيه الدواء لما كانت العادة جارية أن عنده يحصل المنفعة ولهذا اعددنا القديم منعمًا
علينا بالأمطار لما كان في العادة يحصل بها المنافع وقد يكون النعمة نعمة من حيث هي سبب لاستحقاق
المنفعة وإن لم يكن نفسها منفعة ولهذا قلنا إن القديم تعالى منعم علينا بالتكليف لما كان سببًا لاستحقاق
المنفعة وقد يكون النعمة نعمة بأن يصحح الانتفاع ولهذا اعددنا الحياة والشهوة نعمة لما كانا يصححان
الانتفاع وهذا القبيل ينقسم فمنه ما يصحح المنفعة بواسطة وهي الحياة فإنها تصحح النعم التي هي المنافع
وهي الملاذ بواسطة الشهوة ومنها ما يصحح لا بواسطة وهي الشهوة والعقل من قبيل الحياة فإنه يصحح

بواسطة السهو. فاما الضرب الثاني وهو ما يكون دفع مضرة فهو كالنعمة باستنقاذ الغير من الهلكة
نحو ان يدفع عنه ضرر الاسد او الظالم وقد اشفى منه على الهلاك فان هذا العد من عظيم النعم ويجري مجرى المنح والقسم ومن
ها هنا كان الفصد وشرب الدواء نعمة من فاعله حيث دفع المضرة. واما الضرب الثالث وهو ما يكون
نعمة من حيث هو ترك ما يستحق مما يلحق بانتفائه مضرة فظاهر لان الواحد منا منعم على غريمه بترك المطالبة
بالدين الذي يستحقه عليه ولهذا كان الله تعالى منعما بالعفو عن المذنبين من جهة العقل. واما الموضع الثاني
وهو في بيان ما لا يكون النعمة نعمة من دونه فامور اربعة احدها ان يكون منفعة او ما يجري مجراها مما ذكرناه
فان ما ادى الى المنفعة يعد منفعة ولهذا يعد الدراهم والدنانير منفعة لما كانت تؤدي الى ذلك ولهذا تعد
الطاعات منفعة وان كانت مشقة لما كانت تؤدي الى ذلك وكذلك دفع المضرة وترك ما يلحق بانتفائه مضرة
كما تقدم. وثانيها انها لا بد ان يكون واصلة الى الغير فان ما يوصله الواحد منا الى نفسه لا يعد نعمة
لان النعمة تستدعي منعما ومنعما عليه ولان من حقها ان يستحق عليها الشكر ومن المحال ان يستحق الشكر على نفسه
ولهذا من ربى ولده احسن التربية لان يسترفد بذلك وينفعه في مستقبل ايامه لا يكون منعما عليه ولا يستحق عليه
الشكر. واذا كان ذلك لمصلحة الولد لان ينفعه بذلك دنيا ودينا وجب عليه شكره وكان بذلك منعما عليه
وثالثها قال الشيخ ابو عبد الله لا بد ان يكون حسنة. وقال الشيخ ابو هاشم يصح ان يكون نعمة وان كانت
قبيحة. واحتج ابو عبد الله بانه يستحق عليها الشكر والشكر نفس التعظيم وتعظيم من لا يستحق التعظيم قبيح
واحتج ابو هاشم بان الواحد منا لو اغرى غيره بشربة ماء كان يمكنه ان يستنقذ بها نفسه لمات عطشا يعد منعما
بذلك وان كان يفعل قبيحا في حق نفسه. وايضا فان الله تعالى لو اثاب من لا يستحق الثواب لعد نعمة عظيمة
وان كانت قبيحة. وايضا فالواحد منا لو تصدق على غيره بجميع ملكه يكون منعما وهو فاعل للقبيح شرعا
لقوله تعالى ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط. وكذلك يكون منعما بالمنافع وان اعلمه
نبي صادق انها مفسدة لغير المنعم عليه. وقد اجيب عن هذه الوجوه بانه انما يستحق الشكر لان الغرض
الى المنفعة نسبة لا لفعله القبيح قالوا الا انه قد يستحق الشكر على ان لا يفعل كما تقدم فلا يشترط فيه الفعل

كما تقدم

كما تقدم فلا يشترط فيه الفعل ويمكن أن يقال ما وصل إلى ذلك إلا بفعله القبيح وأيضا فإن العقل يقضي بوجوب
شكر النعمة وإن لم يشترط أن لا تكون قبيحة ورابعها أنها لا تكون نعمة إلا أن يكون غرضه بها الإحسان إليه
ولهذا من ألبس غيره الثياب الفاخرة لزيادة الثمن الذي ينتفع به بنفسه لا يعد منعما عليه وكذلك من أخرج أحسن
الثياب إلى الغير ليشتريه منه لا يعد منعما عليه وشرط قاضي القضاة أن يقصد الإحسان إلى الغير قال ولا تكون
نعمة إلا بالقصد كالخبر لا يكون خبرا إلا بالقصد وقال ابن الرشيد يكفي فيها أن يكون فعلها للإحسان إليه
لا لأمر راجع إلى فاعل المنفعة وإن لم يقصد لأن الله تعالى لو منع الواحد منا من القصد فنفع الغير للإحسان إليه لا
لأمر راجع إلى فاعل المنفعة يكون منعما عليه فثبت الموضع الثاني وأما الموضع الثالث وهو في بيان
معنى النعمة فهي المنفعة أو ما يجري مجراها التي صدرت من صاحبها للإحسان إلى الغير لا لأمر راجع إلى صاحبها
وقد تقدم ما يبين معنى هذه الاحترازات فلا وجه لذكرها وأما الموضع الرابع وهو في شرط استحقاق
الشكر عليها فلذلك شرائط أحدها يرجع إليها وهو أن تكون منفعة على الوجه الذي ذكرناه في حدها
وثانيها يرجع إلى الذي هي نعمة عليه وهو أن يكون عالما بها أو متمكنا من العلم بها ولهذا لا يجب على البهائم
الشكر لما لم يصح ذلك فيهم ولا يجب على النائم والساهي لو أشفى على السقوط من سطح فحمله إنسان إلى موضع آخر
فإنه يجب إذا انتبه أن يشكر من استنقذه من ذلك وإذا أكمل الله تعالى عقل الصبي وجب عليه شكر نعمة الله عليه
وثالثها يرجع إلى الفاعل وهو أن لا يحبط ذلك الشكر أو يندم عليه ولهذا لو أنعم على غيره بدينار ثم قتل ولده
لا يعد الشكر له واجبا لما أحبطه وكذا لو ندم عليه فإن الندم كما يسقط عقاب المعصية يسقط ما يستحق
على الإحسان وعلى الطاعة كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى وأما الموضع الخامس وهو أنه تعالى منعم بخلق
العالم فالذي يدل على ذلك أن العالم على ضربين حيوان وغير حيوان فخلق الحيوان نعمة على الحيوان بدليل أن شروط
النعمة متكاملة فيه أما كونه منفعة أو ما يجري مجراها فظاهر فإنه ما من شيء من الجمادات إلا وهو منفعة
أو جار مجراها ولا شك أنه حسن لأن الله تعالى لا يفعل القبيح وقد ثبت أن الله تعالى لا يجوز أن يفعله لا لغرض
فيكون عبثا ولا لغرض يعود إليه لاستحالة المنافع والمضار عليه فلا بد أن يكون لغرض يرجع إلى الحي لأنه ليس إلا
هو أو العباد فإذا لم يرجع ذلك الغرض إليه رجع إلى العباد ولا يجوز أن يكون فعله لنضرهم لأنه يكون ظلما

وذلك قبيح ثبت انه فعله لينفعهم فاما الجواز فهو المنعم عليه وما خلقه الله تعالى من حياته نعمة
عليه لانها تصحح الانتفاع فلانه لو لم يخلقه لم يكن منتفعا ولو خلقه بغير حياة لم يصح منه الانتفاع فان حياته
نعمة عليه ولا شك انها مصححة لجميع المنافع فكانت اولى بان تكون نعمة ولا بد ان يكون تعالى فعلها للاحسان
عليه على ما تقدم فثبت ان العالم كله نعمة وخرج من هذا الكلام ان اول نعمة انعم بها تعالى على عباده
خلقهم احيا لينفعهم ولا بد ان يكون ذلك لينفعهم لا لتضرهم وان كانت المضرة حسنة ولهذا قال
مشايخنا ان لا يكون تعالى منعما على اهل النار بخلقهم احيا في الآخرة لما فعل ذلك لتضرهم فان قيل فهل يستحق
العبادة على كل نعمة تعالى قلنا قد اختلف قول قاضي القضاة فذهب اولا الى ان الله تعالى لا يستحق العبادة الا
على اصول النعم دون فروعها وقال لو استحق العبادة على فروعها لكان يجب ان يستحقها غيره من العباد لقدرتهم
عليها ثم قال بعد ذلك يستحق العبادة على اصول النعم وفروعها وفي المسألة نظر فان قيل كيف يمكن شكر
نعم الله تعالى وهي كثيرة لا تحصى لقوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها قلنا الواجب على المكلف ان
يبذل جهده وطاقته في الاعتراف بنعمته عز وجل ولا بد ان يقطع على انه خلقنا واحيانا وخلق لنا الشهوة والملتذ
من المشتهى والعقل للاحسان الينا لا لغرض سواه وينقاد له في حكمه ويقف عند اوامره ولا يتعدى الشيء من نواهيه
فاذا شكرناه على هذا الوجه فقد عبدناه حق العبادة لان الواجب علينا ليس الا ما في وسعنا والا فلو قدرنا
ان عبدا لا يطيق ازيد من ذلك لوجب عليه لاجل عظيم النعمة فان من عظيم قدرها انه لا يمكن شكرها الا بنعمة
ولا يمكن شكر هذا التمكن بل يجب شكر نعمته على الجملة فعلى هذه الطريقة يجري القول في هذا الباب والله الهادي

باب القول في التكليف

والكلام منها يقع في ستة مواضع احدها في حسن التكليف
في الجملة وثانيها في تكليف من المعلوم انه من اهل النار وثالثها في حكم تكليف ما لا الطاف ورابعها
في شرائط حسن التكليف وخامسها في بيان ما يتناوله التكليف وسادسها في ماهية المكلف و
اما الموضع الاول وهو في حسن التكليف فالكلام منه يقع في موضعين احدهما في حقيقة التكليف والمكلف
والمكلف والثاني الدلالة على حسن التكليف اما الموضع الاول وهو في حقيقة ذلك اما
التكليف فهو في اصل اللغة الزام الغير ما يشق عليه من فعل او ترك يقال كلفني كذا اي الزمني هذا الشاق

قوله الاشتقاق ان الاشتقاق ان يكون بين اللفظين
احد المدلولات الثلث اشتراكا في جميع الحروف الاصلية
مرتبا او غير مرتب او اشتراكا في اكثر الحروف الاصلية مع تقارب الباقي في المخرج ثم انه
لنعق ونهق وفدت الى بعيد الا الاشتقاق بقوله قيل وذلك لان ما ثم تناسب لان نعم نقصد
بالجرح ما ثم تصحيحه الالم او لا تحقق ان مده مناسبة بعيده عن انعدم عن لا زيدح ان المناسب ان يكون ما ثم اشتقاق القوة
نفرح الا الاسماع ونقش الصورة الاذهان وما ثم ترتب عليه من الافعال والانفعالات على اي وجه كانت من الحش وبه الاقدام في ان ما ثم
النبي اي مدلول الكاف واللام والميم فان تقاليبها كلها ترجع الى القوة والشدة فالكلم والكلام والكلم
بالقوة المفهوم منه جوهر تلك الحروف عص

قوله اشتقاق من الكلم الا الاشتقاق او الكبير
ليه اي في لغة الاسماع في اللفظ والمعنى والتشبيه
المناسبة المعنوية ان يدخل معنى المشتق منه في المشتق
بمعنى عن كلام انه يرتقع في الاشتقاق ان يكون المعنى
المشتق له لانا ما المعنى المشتق عص

ad 98

قوله والصلوة الرحمة واما صيغة الخبر فاراد بها انشاء الدعاء علي ما جاء في كتب اللغة كما يستحب

علي نبيه النبوة بمعنى الرفعة وهو في الشرع عبارة عن انسان بعثه الله

للتبليغ وليطرد ما ذكرنا في العقد الا ان الثاني اوجه واكثر

علي عباده اي عليه وآله علي ان فيه حسن الموافقة عف

الشرع باسمه صلى الله عليه واله من كل خير

قوله وحمايته بكنيته الجليلة ومدده بكثرة الدار وسطها وحاي خيار حنانه

وسطه وخيار اصحابه اشرف جميع جعل الله سبحانه خيار حنانه

سكني له عف

قوله لطفنا بالنظم ودرر شبه كلماته شبيهة بالدرر في الصفا

المترتبة المعاني المناسبة لتشبيه الدلالات على المقصود بسلاسة الطبع

وفي هذه الاستعارة اشارة الى ان الطالب كانه يتلذذ بها كلماته الطيبة عف

والعلاء والتماق وذلك ترغيبا للطالبة

قوله والمعادب كناية عن جميع الارض كما في قوله تعالى رب المشارق والمغارب

للشمس الشرق اول المشرق الى ان تبلغ اول البحر قوله فحي كل يوم

وتوجد البعوض في الى الله عند العود اوقات المغارب وقد وقع

الشرق والمغرب الصلوة عن جميع الارض كما في قوله تعالى رب المشرقين

المشرق والمغرب على ارادة شرقي الدبار والعود المثناوي

وبالمغرب والتثنية عف

للكل وكذا حال المغربين

قوله ويحط الخير المحيط بالسير ان شبه من اراد به

وعن الخير والخير نفس خطه والمراد لكتابه

والاضافة كالاضافة في لسان عف

ارادوا ... بعمل الاصل في ... الشرع ... النقطة والاصل وادعا ... النقطتين ... الشيء ... على العبور ... الكلون بعد ... عف

وسواء أكرهه على ذلك حتى فعله أو تركه أو حكم عليه بذلك ليفعله أو يتركه أو أمره بذلك أو نهاه
عنه وإن كان يقع ذلك التماسًا وبإخبار ذلك الغير أما الأول فنحو أن يكره عبده على طلوع السطح ويتوعده
على ذلك إن لم يفعل أو يكرهه على أن لا يجالس البطالين وأهل اللهو واللعب فإنه في الوجهين جميعًا يقال كلفه
ويصفون العبد بأنه مكلف بذلك وأما الثاني فنحو أن يحكم الحاكم عليه بالأرش الثقيل أو يترك أخذ مال الغير
ظلمًا وإن كان يبيعه لفقره فإن أهل اللغة يصفونه بأنه كلفه وأن ذلك الغير مكلف بذلك وإن لم يكن مكرهًا
له على ذلك سوى أنه حكم عليه به وأعلمه بأن ذلك يلزمه ليفعل ذلك الشاق أو ليترك ما يتركه من ذلك الشاق
وأما الثالث فنحو أن يأمر الواحد منا ولده بملازمة أهل الفضل والأدب وينهاه عن مخالطة أهل اللهو واللعب
فإن ما يشق عليه من ذلك يقال بأنه كلفه والده ذلك ويصفونه بأنه مكلف بذلك وليس المكلف عند أهل
اللغة العربية من فعل فيه الغير ما يشق عليه ولهذا لو سحبه على وجهه لا يقال كلفه أن يجري على وجهه ولو
حركه كتحريك الأثقال كلفه أن يتحرك وإنما يقال فعل فيه ذلك فقول المجبرة بأن المؤمن مكلف بالإيمان
وهو مفعول فيه لا يفهم لغة ولا شرعًا ولا عقلًا فأما المكلف عند أهل اللغة فهو فاعل التكليف
الذي ذكرناه مثل المحرك فاعل التحريك والمؤلف فاعل التأليف وأما المكلف عندهم فهو من ألزم ذلك ه
وأما التكليف في اصطلاح المتكلمين فإنهم يقصرونه على بعض ما يتناوله عند أهل اللغة العربية
وهو إلزام الغير فعل ما يشق عليه فعله من الواجبات عليه أو ما الأولى أن يفعله أو ترك ما يشق عليه تركه
من المقبحات أو ما الأولى أن لا يفعل أو ما يتعلق المشقة بسببه من فعل أو ترك أو بما يتصل بذلك من عزم الحا
له إلى شيء من ذلك فقولنا إلزام الغير لأن التكليف هو الإلزام يقال كلفني أي ألزمني والإلزام
هاهنا يكون بأحد أمرين إما بخلق العقل الذي يتضمن وجوب ما يشق من فعل أو ترك وما الأولى الإقدام عليه
من ذلك من فعل أو ترك أو يستند حسن ذلك إلى ما يتضمنه فإن العلم بوجوب معرفته وغيرها من الاستدلالات
العقلية يستند إلى ما يتضمنه العقل فإنه لولا علمنا بالعقل وجوب دفع المخاوف ووجوب ما فرق من
الواجب ما علمنا ذلك وثانيهما الإلزام لذلك بالأمر أو النهي أو ما يقوم مقامهما ممن ثبتت حكمته

على الاطلاق وان الامر بالواجب والنهي عن القبيح يكون تكليفا وان لم يجب بالامر ولا يقبح بالنهي كما تقدم ونعني
بما يقوم مقامهما الوعد والوعيد على الفعل او الترك او الذم على احدهما او المدح او ما اشبه ذلك فانه يكون
تكليفا ونعني بالمشقة ما ينفر الطبع عنه او يمتنع حصوله من المشتهي فان ذلك هو الذي يشق وما ذكره شيوخنا
ان الوجوب والوعيد من المشقة فذلك صحيح وانما يشق لتعلق القدرة بذلك او كونه بخلاف المشتهى ولولا الشهوة
والنفار ما شق الفعل والترك على المكلف ولولا ما لحقه من المشقة فيما كلف بنفسه نحو النظر فيما يجب فيه النظر
ونحو الصلوة في الافعال ونحو ترك المقبحات الشهية اللذيذة او ما يلحق من ذلك في سبب ما كلف نحو التكليف بالعلم
فانه وان لم يكن فيه مشقة فانه يلحق بسببه وهو الفكر او ما يلحق من المشقة بما يتصل بذلك نحو تذكر العلم فانه
لا يلحق فيه مشقة ولكن بما يتصل به وهو المحافظة عليه من الشبه الواردة عليه ونحو شرب الخمر فانه وان لم يشق
تركه على من لا يعتاده ولا يعرفه فانه يلحق ذلك فيما يتصل به من اعتقاد تحريمه ورد الشبه الواردة في ذلك
واما المكلِّف فهو فاعل التكليف كما تقدم واما المكلَّف فهو من الزم ما ذكرناه واما الموضع الثاني
وهو في بيان حسن التكليف فالذي يدل على ذلك وجوه احدها انه من فعل الله تعالى وافعاله كلها حسنة
وهذه الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول وهو انه من فعل الله تعالى فالذي يدل على ذلك انا قد بينا ان التكليف
ليس الا الزام المكلف ما يشق من فعل او ترك بما يتعلق به الوجوب او الحسن وان الالزام اما يحصل بالعقل واما
بالامر والنهي وما يجري مجراهما ممن ثبت حكمته وان المشقة انما تحصل بسبب الشهوة والنفار وقد بينا ان
العقل والشهوة والنفار والامر والنهي ممن ثبت حكمته على الاطلاق لا يصح الا من الله تعالى دون غيره اما
العقل فالذي يدل على ذلك ان الواحد منا لو دعاه او من دعا الى ايجاد العقل في نفسه او غيره لتعذر ذلك عليه
على طريقة واحدة ولهذا لا يمكن من الزيادة في عقولنا ولا الحصول فيها بحسب قصودنا ودواعينا ولا يتبع
بحسب كراهتنا وصوارفنا فجرت مجرى الواننا وصورنا فعلمنا انها ليست افعالنا كذلك عقولنا وهذا
هو الدليل على ان الشهوة والنفار ليسا من فعلنا وقد بينا ان الحكيم على الاطلاق ليس الا الله تعالى ولا العبد
يأمر غيره ولا ينهيه الا فيما امر به تعالى او نهى عنه فثبت بذلك الاصل الاول واما الاصل الثاني وهو

ان افعاله

ان افعال المكلف حسنة فقد تقدم بيانه وثانيها ان التكليف يمكن من اكتساب المنافع العظيمة التي
لا يمكن الوصول اليها الا بهذا التمكين ليبلغ اليها وكل ما هذه حاله فهو حسن وانما قلنا بان التكليف
تمكين من ذلك لانه تمكين من اكتساب الطاعة التي لولاها لما تمكن من الوصول الى الثواب الذي هو منافع عظيمة دائمة
خالصة مفعولة على وجه الجزاء مستحقة على وجه الاجلال والتعظيم وانما قلنا بانه تمكين من الطاعة
لان الطاعة لا تكون طاعة في فعل او ترك الا فيما يجب او يحسن من فعل او ترك وما يجب من الترك لا يجب الا فيما
يقبح فعله وما يحسن من الفعل من غير ان يجب لا يجب الا فيما الاولى فعله وقد بينا انه لا يمكن فعل الواجبات والحسنات
وترك المقبحات وما الاولى ان لا يفعل الا بعد العلم بما يحسن ويجب ويقبح فان الفعل الواقع على وجه لا يجب فعله
على ذلك الوجه الا من عالم به ولا يصح العلم بذلك الا بالعقل الذي يتضمن قبح مقبحات وحسن محسنات ووجوب واجبات
ثم بالامر والنهي وما يجري مجراهما من الحكيم فان غير الحكيم يجوز ان يامر بالقبيح وان ينهى عن الحسن ولا يمكن حصول المشقة
في شيء من ذلك الا مع الشهوة والنفار على الوجه الذي قدمناه وقد ثبت ان هذه الامور التي لا يمكن الطاعة
الا بها هي التكليف الذي عنيناه فثبت ان التكليف تمكين من الطاعة لله عز وجل في الفعل والترك ح
وانما قلنا بانه لولا الطاعة لما تمكن من الوصول الى الثواب الذي صفته ما ذكرنا لان من صفته الاجلال
والتعظيم والاجلال الجليل والتعظيم العظيم لا يثبت الا مستحقا فانه وان جاز الابتداء بالتفضل بغير
التعظيم فلا يحسن ذلك في نفس الاجلال والتعظيم الا ترى انه يقبح منا ان نعظم السفلة على حد تعظيم
الكبير او ان نجل الجهلاء والعوام كاجلال الانبياء والعلماء وان ننزل المسيء في باب الاجلال والتعظيم منزلة المحسن
وانما قبح ذلك لانه تعظيم لمن لا يستحق التعظيم بدليل انه لو كان تعظيما لمن يستحق التعظيم لما قبح فصح ان الثواب
لا يثبت الا مستحقا وقد ثبت انه لا يستحق الا على فعل الطاعة لانه لا يثبت الا على وجه المجازاة من الله
تعالى والمجازاة من الله تعالى بالتعظيم لا يصح الا بما يفعله المكلف فان ما يفعله الله تعالى فيه لا يستحق عليه
الاجلال والتعظيم وكذلك ما يفعله غيره فيه وغير المكلف لا يستحق عليه الاجلال والتعظيم بالضرورة وقد
ثبت ان الاجلال والتعظيم لا يتعلق من فعل المكلف الا بما يتعلق به التكليف ولهذا فان الواجد منا بالضرورة

لا يستحق المدح على المباحات والقبائح فلم يبق الا انه يستحق على ما يتعلق به التكليف من فعل المحسنات وترك
المقبحات فثبت ان الثواب الذي هو منافع عظيمة خالصة دائمة مفعولة على وجه الجزاء مستحقة على جهة الاجلال
والتعظيم لا يمكن الوصول اليها الا بالطاعة وقد ثبت ان الطاعة لا يمكن اكتسابها الا بالتكليف فثبت بذلك
ان التكليف تمكين من اكتساب المنافع التي لا يمكن اكتسابها الا بالتكليف وانما قلنا بانه تعالى انما جعله
تمكينا من اكتسابها لان نفع الوصول اليها لانه لا يخلو ان يفعله لغرض ام لا ومحال ان يكون مفعولا لا لغرض
لانه يكون عبثا والعبث قبيح وان كان مفعولا لغرض فلا يخلو ان يرجع الى الله تعالى من جلب المنافع او دفع المضار
او الى المكلف والاول محال لاستحالة المنافع والمضار عليه ومحال ان يكون راجعا الى غيره بمضرته
لانه ظلم والظلم قبيح فلم يبق الا انه انما مكننا بالتكليف لنيل تلك المنافع وقد ثبت انه لا يمكن الوصول اليها الا
بالتكليف فثبت ما ذكرناه وانما قلنا بان ما هذه حاله فهو حسن لما نعلمه من ان الواحد منا يحسن منه
ان يمكن ولده وغيره من اكتساب المنافع بالعلوم والآداب والتجارات وانواع المكاسب وانه يكون محسنا اليه
اذا امكنه من ذلك بالآلات وما لا يتم ذلك الا به من الدنانير او الدراهم او غير ذلك وانما حسن ذلك لانه تمكين
من اكتساب المنافع التي لا يتم الا بذلك التمكين الوصول اليها بدليل انه لو امكن بدون ذلك لما حسن ولو لم يكن
ممكنا له من ذلك الا بما يستند راجعا الى الهلاك لقبح وقد شاركه التكليف في وجه الحسن وزاد عليه في
ذلك لانه تمكين معلوم وفي الشاهد كونه تمكينا من المنافع مظنون فلا ندري هل يتمكن به من العلوم والآداب
والارباح وانواع المنافع ام لا وكل عاقل يعلم انه يمكن بالتكليف من اكتساب الثواب وانه لا يحرم الثواب
الا من قبل نفسه لا من قبل ربه وكذلك فان منافع الثواب عظيمة بخلاف منافع الدنيا فانها حقيرة وايضا
فانها خالصة عن الشوائب بخلاف ما في الدنيا وكذلك فان الثواب يدوم والمنافع الدنيوية لا تدوم ه
وايضا فان الثواب مستحق ومنافع الدنيا غير مستحق ولا يخفى فضل ما بين المستحق وغير المستحق وايضا فان
الثواب مقرون بالتعظيم ومنافع الدنيا مقرونة بالاهانة في الاغلب والاكثر او بلا تعظيم وغير ذلك من
الوجوه التي بها تفضل المنافع التي التكليف تمكين منها على منافع الدنيا فيجب ان يكون التكليف بالحسن

اخص واولى فمن الوجه الثاني وثالثها ان التكليف نعمة من الله تعالى على عباده ومع هذه حاله
يجب ان يكون حسنا وانما قلنا انه نعمة لانه مصحح للدنياويه والاخرويه وكل ما يصحح النعمة فهو نعمة وانما
قلنا انه يصحح النعم الدنياويه والاخرويه لانا قد بينا ان التكليف انما هو ما يتضمنه العقل من العلم بوجوب واجبات
وقبح مقبحات وحسن محسنات وعلى وجه يتعلق الشهوة بالمقبحات والنفار بالمحسنات وقد ثبت ان جميع المنافع
الدنياويه والاخرويه لا يصح ان يكون منفعة الا مع الشهوة لانها لا يصح ان يكون منفعة الا مع اللذة ولا يصح ان يكون
لذة الا مع الشهوة كما تقدم فثبت انه لا يصح ان يكون منفعة الا مع الشهوة وقد بينا ان اكثر المنافع موقوفة على
العقل ولهذا كان انتفاع العاقل بعقله اكثر من انتفاع غير العاقل بل كثير من المستهيات الدنياويه لا يمكن
اكتسابها الا بالعقل وكذلك دفع المضار الدنياويه فان كثيرا من ذلك موقوف على العقل وقد بينت انه لولا
العقل والشهوة ما امكن اكتساب المنافع الاخرويه وهي الثواب الدائم كما تقدم فثبت ان التكليف مصحح للمنافع
واذا كان مصححا لها كان مصححا للنعمة لانا قد بينا ان النعمة لا بد ان يكون منفعة او ما يجري مجراها من دفع المضرة
او غيرها وقد بينا انه لا يجوز ان يفعله تعالى للمضرة فبقي انه فعله تعالى للاحسان والنعمة واذا كان التكليف
مصححا للنعمة كان نعمة لانه انما لا يكون نعمة اذا قصد بذلك الاستدراج وذلك لا يجوز على رب العباد واذا كان
كذلك وجب ان يكون التكليف نعمة وانما قلنا انه اذا كان نعمة كان حسنا لانا ان اشترطنا في النعمة
ان يكون حسنة فقد ثبت قولنا ان التكليف حسن وان لم يشترط ذلك فقد ثبت ان الله تعالى لا يفعل القبيح
وقد فعل التكليف الذي يتضمنه العقل والشهوة فثبت ان التكليف حسن وثبت بذلك الوجه الثالث وبه ثبت
الموضع الاول فان قيل ان التكليف بمنزلة ان يلقي احدنا غيره في اليم ثم يكلفه الخروج لينتفع قلنا
لا يستوي لان الالقاء في البحر ابتداء مضرة عظيمة والتكليف في نفسه ليس بمضرة اصلا فانا قد بينا انه يرجع الى ما
يتضمنه العقل والشهوة وليس في فعلهما مضرة على المكلف اصلا بل هما مصححان الانتفاع حتى لا يتم المنفعة من دونهما
اصلا ولا سيما الشهوة فانه لولاها لما صحت المنفعة وقد بينا ان اكثر المنافع يقف على العقل وليس مثال التكليف
ما ذكره وانما مثاله وان لم يحصل له مثال في الشاهد ملك عظيم ربى عبده احسن التربية وغذاه احسن
الغذا الى ان بلغ مثلا خمس عشرة سنة ثم اعطاه من خزانته الف الف الف دينار وولاه على اطراف من مملكته

على ان يتصرف فيها بما يحسن وما يرجع منفعته على ذلك العبد وان لا يشتمه ولا يستخف به وقال له كل ما رأيتك
ما عملت لا تشتمني ولا تؤذيني في هذه التي ملكتك ولا تزني بجاريتي ولا تقتل احدا من عبيدي ولا تستهلك من كنوزي
غير ما ملكتك اعطيتك مثل هذا او اضعافه مضاعفة ووليتك ولايتي الى ان ... فهذا امثال التكليف
على ضرب من التقريب فالملك على الحقيقة هو الله تعالى وقد ربى عبده بعد ما خلقه وصوره واحسن اليه فلما
بلغ كمال العقل اعطاه النعمة السابغة بالعقل وصحة الجوارح وولاه هذه الاطراف وهي جوارحه وهي من
خزائن ملكه وامره ان لا يتصرف فيها الا بما يحسن ووعده انه اذا لم يشتمه كالجبرية ولم يشبهه كاليهود
والنصارى بالولد ولم يزن بجاريته كالفساق ولم يقتل عبيده كالظلمة اعطاه الملك الاكبر ملك الجنة والقرب
منه تعالى وقد كانت الجوارح بنفسها تساوي الوفا والحياة التي فيه احب اليه من الدنيا كلها فهذا امثال
التكليف على التقريب ولن يوجد شيء يقول العبد ذلك فان هذا انما ذكره السائل   فان قيل ان التكليف
وان استحق عليه الثواب العظيم فانه جار مجرى الاجرة له على اعمال التكليف من غير من اصابه فكيف يحسن منه ذلك
في الاصل   قلنا انك ابعدت في المثال وجعلت التعلق بين تكليف الله لعبده تعلق الاستئجار من الواحد منا
لغير عبده وليس الامر كذلك لان المكلف هو عبد الله تعالى وملكه من كل وجه ان شئت من قبل انه انشاه وقدره
فهو من ملكه ومن قبل انه انعم عليه وافضل خير ان ما به نعمة الا منه تعالى ومن قبل انه اقدر تعالى عليه وقهره
فليس يتصور وجه من وجوه الملك الا وهو تعالى مالك له منه فان الاستئجار كما ذكر فانما هو لمصلحة لا امر
راجع الى سيده وهو اعلم منه بتدبير مصالحه وهو مع ذلك مولى عليه   وليس في الشاهد شيء يستاجر عبده
في مصالحه فكيف بالاستئجار له في مصالح العبد في نفسه وفي ان لا يشتم سيده ولا يعصيه فيما يكون مصلحته راجعة
الى هذا العبد فلا يصح ما قاله السائل   فان قيل انه تعالى لا حاجة له الى العبادة ولا الى التكليف وكان
يمكنه ان ينعم عليه بما انعم من حياته وصحة جوارحه وكمال عقله من غير دخول في مضايق التكليف بان
يعينه بالحسن عن القبيح او بغير ذلك مما يرفع عنه مشقة التكليف مع سبوغ النعمة بما ذكرنا فهذا الذي

كان

كان اختياره للمكلف لنفسه. قلنا إن هذا الاختيار قبيح في قضية اختيار الله تعالى لعبده وذلك أن
المكلف مملوك مربوب مولى عليه كعبد الواحد منا واليتيم الذي ولاية جارية عليه وكما أنه لا ولاية لهما
على ما اختاراه لأنفسهما ولا سيما فيما لا مصلحة يرجع بذلك إليهما كذلك المكلف. وقد ثبت أن المكلف لو لم
يكلفه الله تعالى ولم يمكنه من الوصول إلى النعيم الأبد والإجلال والتعظيم الأمد السرمد والملك الذي لا يبيد
لكان لا بد أن يبقى هذا المكلف عمره وحياته وعقله وسمعه وبصره وجوارحه على أحوال الدنيا ومنافعها
المنقطعة المحبوبة حتى تذهب حياته وعمره وعقله وجوارحه في ذلك ويفنى ويزول وما ينتفع به في مدة حياته
هو شيء حقير في نفسه صغير لا يقتضي العقل أن ينفق الإنسان حياته فيه وهي خير من ملك الدنيا وليس يملكه الاهل
لذلكها ويكون قد اختار أن ينفق الشيء النفيس بذلك الخسيس بل بنعيم الأبد والإجلال والتعظيم الذي
لا ينفد والحياة الهنية والعيشة الرضية والقرب الدائم من الملك الحي القيوم. وهذا في الشاهد يعد من أقبح
الاختيار وأسوأ الآراء التي يجب أن يمنع منه من اختاره لنفسه. ألا ترى أن من كان معه سلعة نفيسة
غالية واضطر إلى إنفاقها وبيعها بالفلوس والنحاس فساومه فيها بعض الملوك أن يشتريها منه بقناطير
من الذهب والفضة ويدعها معه إلى أن يبلى ويهتم لينتفع بها وأعطاه عليها هذا الملك الجسيم فإن كل عاقل
يعلم أن الملك قد أنعم عليه بذلك غاية الإنعام. فإن تبين أن تلك السلعة من خزانة الملك كان وهبها
له وأنعم بها عليه كان أبلغ في إنعامه عليه. فإن عرف أن صاحبها هو عبد الملك كان أبلغ في الإنعام
فإن ظهر أن فيما ساومه به الملك مع تلك القناطير الذهب والفضة والأحمال الموفرة من المال أن يكون قريبا
من الملك ومن جملة خواصه وأهل مملكته فإن كل عاقل يعلم أنه لا يصده عن هذا الاختيار الحسن إلا من يريد هلاكه
ومن هو عدوه. وأنه ينبغي أن لا يخلي بينه وبين رأيه القبيح بل يفعل له ما قد اختاره الملك ولا يعتد لذلك اضطرارا
له ولا إكراها بل يعلم أن هذا مما يختاره كل ذي عقل سليم. وهذه حال المكلف في التكليف مع الله تعالى
فإنه مولى عليه والله تعالى ربه ومالكه وهو وجملته وحياته وحواسه وجوارحه وعقله وفطنته
وذكاءه وجميع النعم الظاهرة والباطنة من الله تعالى بإحداثه وإنشائه وقد اختار له أن ينفق

ذلك على احقر الاشياء مع نفاسته وان يسوق ذلك على الحياة الابدية والنعيم المقيم في جنات النعيم وجوار
الرب الرحيم فالحمد لله رب العالمين واما الموضع الثاني وهو في تكليف من المعلوم انه يرد النار
فالكلام منه يقع في ثلثة مواضع احدها في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه
والثالث في ذكر طرف من شبه المخالفين والجواب عنها اما الموضع الاول فمذهبنا ان تكليف من المعلوم
انه يرد النار حسن واحسان وعدل من الحكيم الغفار العزيز القهار وهذا هو قول الزيدية والمعتزلة وان
اختلفوا في وجه حسنه فمنهم من قال وجه ذلك انه تمكين من المنافع التي هي الثواب ومنازل الاخرة وهو قولنا واليه
ذهب البصريون من المعتزلة ومنهم من قال حسن لكونه لطفا للغير ذلك المكلف وهو قول الشيخ ابي القاسم ومن تابعه
من البغداديين وذهب قوم الى قبح تكليف من المعلوم انه يكفر او يفسق واختلفوا فقال قوم هو من الله تعالى يحسن منه
وان كان قبيحا وذهب اخرون الى انه دلالة على نفي الصانع الحكيم لانه لو كان حكيما لما صدر منه مثل ذلك
وهو قول الملحدة ومنهم من جعل ذلك ذريعة الصانعين كما ذهب اليه الثنوية من اضافة ذلك الى الظلمة
وذهبت المجوس الى ان ذلك بسبب الشيطان تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا فهذا الموضع الاول واما الموضع الثاني
وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه فالذي يدل على ذلك ان تكليف من يرد الجنة حسن وانما حسن لانه تمكين من اكتساب
المنافع التي هي الثواب التي لا يمكن اكتسابها الا به وقد شاركه تكليف من يعلم انه يكفر او يفسق في ذلك فيجب ان
يشاركه في انه حسن وهذه الدلالة مبنية على اربعة اصول اما الاول وهو انه تمكين من ذلك فقد تقدم
واما الاصل الثاني وهو انه انما حسن لذلك فالذي يدل على ذلك انا متى علمنا ذلك علمنا حسنه ومتى لم نعلمه
لم نعلم حسنه وقد ثبت ان العلم بالحسن فرع على العلم بما به يثبت الحسن فثبت ان ذلك هو الوجه في حسنه
واما الاصل الثالث وهو ان تكليف من يعلم انه يكفر ويفسق يشاركه في ذلك فالذي يدل على ذلك هو ما قدمنا
من ان التكليف راجع الى الالزام والالزام الى ما يتضمنه العقل من حسن مستحسن وقبح مستقبح ووجوب
واجب مع الشهوة والنفار اللذان بهما تثبت المشقة ولا شك ان هذا القدر حاصل في تكليف من المعلوم

انه لكفر بل هو بتكليفه فعل اشاره في معنى التكليف وحقيقته والوجه الذي له حسن وما اقترن من وجه
من الوجوه ولان الكافر اتي بالاختيار لنفسه فلم يؤمن والمسلم احسن الاختيار فآمن وليس ما يحصل بفعل المكلف
من القبح يوجب في فعله تعالى التكليف ان يكون قبيحا لان التكليف الذي فعله الله تعالى ليس هو معصية المكلف
لربه وسوء اختياره لنفسه ولا التكليف يوجب العقاب ولا سبب في استحقاقه والايمان يوجب عذاب المؤمن او
يكون سببا في استحقاقه المثوبة والتسبب للثواب وانما الذي يوجب العقاب ويكون سببا في استحقاقه هو مخالفة
المكلف وسوء اختياره لنفسه وكان اللوم عليه لا على ربه والجرم منه على نفسه واما الاصل الرابع
وهو انه اذا شاركه في ذلك وجب ان يشاركه في الحسن فالذي يدل على ذلك ان الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك
في الحكم فثبت انه حسن وجميع الوجوه التي ذكرناها يدل هاهنا ايضا فان هذا التكليف هو فعل الله
تعالى لا فاعل عليه غيره وافعاله كلها حسنة كما تقدم وكذلك فانه نعمة من الله تعالى والنعمة منه عز وجل
لا تكون الا حسنة فثبت بذلك الموضع الثاني واما الموضع الثالث وهو في شبه المخالفين والجواب عنها
فاحتج المخالف باشيا منها **شبهة** قالوا ان تكليف من يعلم انه يعصي ويكفر مضرة وكان ظلما
والظلم قبيح **والجواب** لا نسلم انه مضرة ولا ان كل مضرة ظلم فان عني ان اعلام الله تعالى له بوجوب بعض
الافعال وقبح بعضها مضرة لم يصح لانه حاصل في تكليف من يرد الجنة ولا مضرة عليه فيه وايضا فان كل
عاقل يعلم انه لا يستضر بالعلم بالاشيا ولا بالامر به بل يستروح النفوس اليه وان عني ان الامر والنهي مضرة لم يصح
لمثل ذلك فانه حاصل في تكليف المؤمن كما قدمنا وان لم يضره وايضا فليس بموجود في المامور ولا يضر به
وان عني ان الفعل الشاق مضرة قلنا ليس هو فعل الله تعالى للتكليف الذي قضينا بحسنه وعلى ان الكافر لم
يفعله ولا مشقة عليه وايضا فهو موجود في تكليف المؤمن ولا قبح فيه وان عني ان العقاب مضرة قلنا
وليس العقاب هو التكليف ولا تولد عنه ولا ساقه اليه بل لو عمل بمقتضى التكليف لنجا من العقاب وانما
اتي الاختيار لنفسه فعصى فاستحق العقاب فالذي ساقه اليه هو سوء اختياره لنفسه وان قالوا ان الله تعالى
مكنه بالتكليف من الاضرار بنفسه ولم يمنعه من ذلك قلنا لا يصح لانه قد منعه بالنهي والوعيد

والزجر فاما الالجاء الى الترك وكان تعالى قادرا على ذلك ولان التكليف لا يبقى معه وقد بينا انه لا
يبقى معه فاما تمكينه من الاضرار بنفسه فان عني به انه الجاه تعالى الى الاضرار بنفسه بالتكليف فهو
محال ولهذا لم يكن الجا للمهور الى ذلك وان عني بذلك انه كلفه لان يتمكن من الاضرار بنفسه فهو محال لان ذلك
قبيح وهو تعالى لا يفعله وان عني انه كلفه ليبلغ الى مراتب الثواب وخلى بينه وبين الفعل والترك ولم يلجه الى شي
من ذلك فصار متمكنا من الاضرار بنفسه والنفع لها بذلك التكليف فهو صحيح وذلك هو الذي لاجله قلنا
بانه حسن لان تكليفه يجري مجرى حبسه مجرى خلقه له وحياته وشهوته وعقله فان هذه الامور يتمكن بها من الاضرار
بنفسه كما يتمكن من النفع ويصح كل واحد منهما على سوا ومع هذا لا يقبح لما فعلها تعالى لاجل الانعام لا
للانتقام فاما قولهم كل مضرة قبيحة فهو محال ولهذا يحسن الفصد والحجامة والاسفار الشاقة لرجا النفع
وان كانت مضرة فان قالوا انا نعني بقولنا انه مضرة غير ما ذكرتم وهو انه اذا كلفه مع علمه انه يعصي ويترك
به العقاب فلابد ان يعصي ويعاقب وهذا مضرة قلنا ان هذا الكلام من يظن ان الله تعالى اختار ان يعلم انه يعصي
وان علمه ساقه الى المعصية والعقاب وهو محال لانه عالم لذاته بالاشيا على ما هي عليه لا ان علمه اصيرها على
ما هي عليه والا وجب في علومنا ان يكون جعلت بها القديم قديما والباقي باقيا وفعل الغير وكان يجب اذا
قصد احدنا ان يعلم انه متحرك والاخر انه يعلم انه ساكن ان يكون عليهما جميعا وكان يجب ان يكون قادرين
على مقدوراته تعالى من الاجسام وغيرها لانا نعلمها وان يكون حدث بينا لما علمنا حدوثها وان لا يقع
تفرقة بين القادر والعاجز اذا كان العاجز يعلم الاشيا واذا ثبت ذلك صح انه انما علم انه يعصي ويستحق
العقاب لان المكلف يعصي بسوء الاختيار لنفسه ويعصي لانه صار عاصيا لعلمه فان قالوا الحكيم يعلم ان تكليف
من يرد النار لا يساوي تكليف من يرد الجنة بل اذا علم انه يعصي لم يكن منعما عليه بخلاف اذا علم انه يطيع بل يكون
معرضا له للهلاك كما لو اخبرنا نبي انه ان بعث ولده بمال يتجر فيه في طريق البحر فان جاوز البحر ربح
ربحا عظيما ولاكنه لا يجاوزه بل يهلك ويغرق فانه لا يكون منعما عليه اذا اعطاه ذلك المال لانه سبب
الهلاك فهذا مثال التكليف لمن يعلم انه يعصي قلنا انا قد بينا ان الله تعالى منعم بالعقل والشهوة

وان

104

وان التكليف انما هو ما تضمنه العقل والشهوة او الاوامر الشرعية بما تضمنه العقل في الجملة ثم لا
نعرف العقل تفصيله لولا الاوامر الشرعية وتبينا ان التكليف انما هو علتي من النعمة الابدية وان التمكين
من ذلك نعمة عظيمة لانها اشبها نعمة وتبينا انه تعالى لم يرد ان يبشر هنا هذه الحياة الزائلة الفانية بالحياة
الابدية السعيدة اللذيذة وان ذلك اعظم النعم وعلمه تعالى انه يعصي لا انه يعصي لانه عصى وهلك لعلم الله من ذلك
ولا علمه سبب الهلاك فلم يصح ما ذكروه واما ما ذكره من المثال فليس هو نظير التكليف لان التكليف
تمكين من المنافع التي لا سبيل اليها الا بالتكليف والقدرة ان يبلغ البهائم عن اهلاك النفس بخلاف ما ذكره السائل
لانه لا يمكن الولد بذلك المال من البلوغ الى الربح مع انه يهلك قبله ولا يحصل له عند مرور البحر الذي هو مثال
التكليف من الهلاك وهذا خلاف التكليف فانه تمكين من المنافع العظيمة وهي منافع الثواب التي
لا يتمكن منها الا به ويمكنه ان يبلغ البهائم عن ان يهلك نفسه بان يطيع ربه ويفعل مقتضى هذا التكليف حتى
ان مقتضى هذا التكليف وهو فعل الطاعات واجتناب المقبحات فيه النجاة والربح العظيم ومقتضى تعب ولده
بالمال ليتجر فيه في طريق البحر هو الهلاك وطاعة المكلف فيما كلف فيها النجاة ونهاية النعمة وطاعة
الولد لوالده في ذلك فيها الهلاك والعطب فلم يصح ان يكون ذلك مثالا لهذا التكليف وانما هو مثال
لتكليف لا يقدر المكلف على بلوغ الغرض به ولا يتمكن من ذلك والتكليف يكون معرضا فيه لان يهلك قبل ان
يتمكن من البلوغ الى ما يقدر به من المنفعة لو سلم وهذا الضرب من التكليف لا يفعله الله تعالى وانما مثال
المكلف والمكلف في التكليف تقريبا وان كانت النعمة في التكليف اكثر كمثل ملك له عبد مملوك رباه
الى ان كملت تربيته ثم خلع عليه الخلع الحسنة وانعم عليه نعما كثيرة وازاح علته فيما يحتاج اليه وبعثه
الى بلد من بلدانه بمال عظيم فيه انواع الديباج والحرير وانواع الذهب والفضة وانواع اليواقيت والدر
والجوهر واعطاه صندوقا من ذهب وامره ان يجعل راس ماله فيه واعطاه قفله وفي الصندوق وحقه
من ياقوت يحتوي فيه انواع الجواهر واللالي من انفس خزائن الملك مع مسك انفس ما يكون وامره ان لا يشتري
بهذا المال الا انفس منه وعرفه ان كله هبة له وحذره من طاعة اعداء الملك وقال هم اعداء لك

أيضا يطلبون خديعتك ووكل به وكلا يحفظونه وأمرهم أنهم إن رأوه خالف أمر الملك فلا يهلكوه
بل يردعونه ويتوعدونه إن خالف أمره في صلاح نفسه فلما صار في تلك البلاد أرسل إليه رسولا معظما من خواص
خواص الملك وعظمه بذلك وكتب كتابا يوصيه ويحذره من عدوه ويعرفه حال من كان أهلك ممن خالف
أمره من عبيده وذكر له في الكتاب أنك إن خالفت أمري ثم ندمت ثم خالفت ثم ندمت حتى لا ترجع إلى الإباء
فإني أوليك مملكة عظيمة وأقطعك بلادا كثيرة وعهد إليه في أشياء كثيرة وتحمله وأن غاية كل
عدو له وأن يزين نفسه في كل وقت بأحسن الزينة تمامه وأن يتطيب من ذلك المسك وغيره ويفعل ذلك مع خواص
الملك فخالف أمر الملك في جميع ذلك واتخذ الحية فحشاها عذرة وخدعه أعداء الملك حتى لبس
الصوف والشعر الملطخ بالعذرة ولم يقرأ كتاب الملك أو قرأه فنبذه ولم يعمل به ولم يتفكر فيه واستخف بخواص
الملك وباع النفيس بالخسيس وسول لأعداء الملك أن يجاوروا معه في ذلك الملك فهذا مثال العاصي
الخسيس ولا سواء بين الملك هو الله تعالى وقد أعطاه من العقل والحواس والآلات ما هو خير مما ذكرنا وعهد إليه أن
يحفظها من الآفات وأرسل إليه خير البشر وأشرف كتاب وحذره في فعله ومكنه من اكتساب الثواب وأزاح
علته وأنعم عليه بالنعم الكثيرة ظاهرة وباطنة وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها وعلمه تعالى بأنه لا
يقبل نعمته لا ينقص نفعها كما أن الملك لو علم أن عبده لا يقبل هذه النعمة لا ينقص نفع إعطائه إياها وتكليفه
بها والتكليف بمنزلة الدعاء إلى الخير ولا ينفع الدعاء إليه وإن علم أنه لا يقبل ولهذا يحسن منا على الدوام
دعاء الفساق إلى الصلاح وإن علمنا أنهم لا يقبلون بأجمعهم وقد علمنا دوام دعاء رسول الله صلى الله
عليه وآله لأبي لهب وعلمه أنه لا يقبل وموسى كذلك دعا فرعون وعلم أنه لا يؤمن وإساءة المسيء لا تخرج إنعام
المنعم عن كونه نعمة وإنما قبح من الأب أيضا تعريض ولده لما ذكروه من البحر لأنه يريد بذلك سرور نفسه
بما يعلم أنه يعقب الغم لها وليس في تكليف الله تعالى غرض راجع إليه عز وجل وأيضا فقد كان
يتمكن من الروح في غير موضع الهلاك والأفكار لا ينجو منه المؤمن فعرضه للهلاك بخلاف التكليف فما كان
يجد الروح إلا فيه وليس هو موضع الهلاك والأفكار لا ينجو منه المؤمن وبذلك يبطل ما أوردوه بـ في

هذا البا

هذا الباب ومنها شبهة قالوا ان تكليف من يعصي تكليف لما لا يطاق لانه اذا علم تعالى انه يكفر
لم يقدر على الايمان الجواب قلنا هذا لا يصح بل هو قادر على الايمان لما تقدم ان القدرة على الكفر قدرة على الايمان
وعلم الله انه لا يؤمن لا يوجب كفره لما تقدم ان العلم لا يؤثر في المعلوم فان قيل لو قدر على الايمان لقدر على
ان يجعل علمه جهلا قلنا هذا محال لانه قد علم تعالى انه قادر على الايمان ولا يفعله والا فهو علم منه انه لا
يقدر على الايمان فليس في علمه تعالى تعاض للرجحان فان قيل لو فعل الايمان لانقلب علمه جهلا قلنا
اذا قدرنا انه فعل الايمان تبعه تقدير آخر وهو انه كان عالما في الازل بانه فاعل له وسيفعله ولم يكن
عالما بانه لا يفعله لان العلم يتعلق بالشيء على ما هو عليه كما تقدم واما ان علمه تعالى بانه لا يؤمن يخرجه عن
كونه قادرا فذلك لا يصح لان القدرة على خلاف المعلوم جائزة ولهذا انه قادر تعالى على ان يفعل القبيح كما تقدم
وقد ثبت انه عالم بانه لا يفعله وتقدر النبي صلى الله عليه وآله على الشرك ولهذا نهاه الله عنه وحذره
من احباط ثوابه بقوله لئن اشركت ليحبطن عملك وقد علم انه لا يفعله والله تعالى قادر على اقامة القيامة
الآن وقد علم انه لا يقيمها فلم يصح ما قالوه ومنها شبهة قالوا ان تكليف من يعصي عبث لانه كلف
ليبلغ الى الثواب الذي يعلم انه لا يبلغه الجواب قلنا انه فعل لغرض حاصل في الحال فان التكليف انما فعله
الله تعالى تمكينا من ان يوصل نفسه الى منازل الثواب وهذا التمكين قد حصل اطاع المكلف او عصى فلم يصح قولهم انه
عبث فان قيل لو اراد به الخير لكلفه النوافل فان اطاع بلغ الى الثواب وان عصى لم يعاقب قلنا ان
التمكين من الواجب تمكين من النوافل لانه اذا اكمل عقله لان يعرف المندوبات والمحسنات دخل فيها العلم بالمقبحات
والواجبات فاذا خلق له النفرة عن النوافل والشهوة لخلافها تعلقت بجميع المشتهيات في المحظورات
كان واجبا او مندوبا او قبيحا والقدرة على المندوب قدرة على الواجب والآلات واحدة والحياة المصححة لذلك
واحدة فلا يمكن ان يفصل المكلف بالنوافل عن الواجبات والله الهادي وبذلك تم الكلام في الموضع الثالث وبه
تم الكلام في الموضع الثاني واما الموضع الثالث وهو في حكم تكليف ما لا يطاق فالكلام منه يقع في ثلاثة
مواضع احدها في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه والثالث في بيان شبه المخالفين

والجواب عنها اما الموضع الاول فمذهبنا ان الله تعالى لا يكلف عباده ما لا يطيقون وهو مذهب العدلية
وذهبت المجبرة الى جواز تكليف ما لا يطاق وزعم جهم والاشعري الى ان كل الاوامر تكليف بما لا يطاق قالوا
ويجوز ان يكلف الجمع بين الضدين وان يكلف العاجز وانتهى الحال ببعضهم عند الالزام الى انه تعالى يجوز ان يكلف الاعمى
نقط المصاحف والزمن السعي والانسان خلق الاجسام وجعل القديم محدثا والمحدث قديما وخلق مثل القديم
وهذه الزامات من العدلية لهم والتزمها بعضهم وقال الشيخ ابو الهذيل حمار بشر اعقل من بشر لانه اذا اراده
صاحبه على طفر جدول ضيق العرض طفره واذا اراده على طفر جدول عريض لم يرم طفره فكانه فصل بين ما يقدر
على طفره وبين ما لا يقدر وبشر يزعم انه لا يقدر على كلا الامرين قال والكلب يهرب من بين يدي الصبي اذا
رفع يده لرميه لتصور انه انه يقدر على ذلك واما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه
فالذي يدل على ذلك وجهان احدهما ان تكليف ما لا يطاق قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح وهذه الدلالة مبنية
على اصلين اما الاصل الاول فالذي يدل عليه ان كل عاقل يعلم بضرورة عقله انه يقبح في الشاهد تكليف من لا
جناح له بالطيران وتكليف الاعمى نقط المصاحف والمقعد بالجري مع الخيل العربية ولهذا يذم العقلاء
من كلف شيئا من ذلك والعقلاء لا يذمون على فعل الا وذلك الفعل قبيح وانما قبح لكونه تكليفا لما لا يطاق
ولا يقدر عليه بدليل انه لو كان يقدر عليه لما ذم على ذلك وايضا فان العلم بقبحه يتبع العلم بكونه تكليفا
لما لا يطاق ولهذا الجاهل من لا يعرف الشرائع يعلم ذلك فيجب في كل تكليف لما لا يطاق ان يكون قبيحا وان
اختلف ذلك بالفاعل كما نعلم ان القبح من اي فاعل وقع فهو قبيح واما الاصل الثاني وهو ان الله تعالى لا يفعل القبيح
على وجه [illegible]
فقد تقدم بيانه الوجه الثاني ان الله تعالى قد منع من تكليف ما لا يطاق ونهاه عن نفسه فلو لم يكن قبيحا
او كان يفعله ما نفاه عن نفسه ولا منع منه وانما قلنا بانه تعالى منع من ذلك لانه لا خلاف بين المسلمين كافة
ان الله تعالى كلف الصحيح القيام في الصلوة وانه ما كلف المريض الذي لا يقدر للقيام فيها بل عرفه كيف يصلي قاعدا
وانه ما كلف من لا يقدر على القعود الا ان يصلي مضطجعا وعرفه كيف يصلي مضطجعا ولهذا قال تعالى لا
يكلف الله نفسا الا وسعها وقال لا يكلف الله نفسا الا ما اتاها وعرفنا بذلك انه لا يكلف من النفقة الا ما

بالاجرة صح

يطاق وقال تعالى ليس على الاعمى حرج ولا على الاعرج حرج ولا على المريض حرج والاجماع منطبق على ذلك
في جميع التكاليف ولهذا اشترط الله تعالى الاستطاعة في الحج بقوله من استطاع اليه سبيلا وقال واتقوا الله
ما استطعتم وقال يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وانما قلنا انه لو لم يكن قبيحا او كان يفعله ما نفاه
عن نفسه بذا الظاهر لانه يكون ملبسا ومعمية للمراد وذلك لا يجوز وايضا فان ما ذكرناه هو المذهب
الذي كان عليه النبي صلى الله عليه واله وعليه صحابته ونعلم ذلك من ضرورة الدين ومن نسب الى الله ذلك يكون كافرا
بالله لانه راد على الله ورسوله ومكذب لهما وقد قال الله تعالى لو استطعنا لخرجنا معكم يهلكون انفسهم والله
يعلم انهم لكاذبون فكذبهم في نفي الاستطاعة فدل انهم يستطيعون ولم يفعلوا كما تقدم وعن النبي صلى
الله عليه واله انه قال في حديثه عن الله تعالى يا ابن ادم فانا اولى باحسانك منك وانت اولى بذنبك مني لم ادع
لحذرك ولم اخذك على غرتك ولم اكلفك فوق طاقتك ولم احملك من الامانة الا ما اقررت به على نفسك
وعن ابن عباس في قوله لو استطعنا صدق الله والله يعلم انهم كانوا يستطيعون الخروج وان لم يخرجوا وعن النبي
صلى الله عليه واله انه قال ايها الناس عليكم بما تطيقون من الاعمال وعنه صلى الله عليه واله انه قال ما
نهيتكم عنه فانتهوا وما امرتكم به فافعلوا منه ما استطعتم ولا خلاف بين المسلمين في قبح تكليف ما لا يطاق
وان العلم به في الشاهد ضروري لا يحتاج الى نظر واستدلال وانما اختلفوا في الغائب فقال ابن متويه هنا
ان العلم بقبحه من الله تعالى استدلالي بالقياس على الشاهد وقال بعضهم هو ضروري وهو قول الشيخ محمود بن الملاحمي
والخلاف فيه سهل لان الكل مجمع ان تكليف ما لا يطاق قبيح بالضرورة كما ان العلم بان كل ظلم قبيح بالضرورة
ولا يمكن انتفاؤه عن النفس بشك ولا شبهة وتكليف ما لا يطاق لا يقع من الله تعالى فالمقدور وهو داخل تحت الجملة
الضرورية ولهذا كان الاولى ان العلم بذلك ضروري شاهدا او غائبا وانما كان يمكن ان يقال هو
استدلالي لو كان يقع منه تعالى ويكون اذا وقع منه تعالى احتاج الى ان يعلم انه قبيح بدلالة وانه تكليف لما لا
يطاق بدلالة لم يدخله في الجملة المعلومة فاما على الوجه الذي ذكرنا فظاهر ان العلم به ضروري ولم
تكن الجبرية متجاسرة على اظهار القول بان الله يكلف عباده ما لا يطيقون الا انهم لما اصلوا لنفوسهم الاصول
الفاسدة وهي القول بان فعل العبد من الله تعالى وان القدرة موجبة لمقدورها وغير متعلقة بالضدين والزمهم

أهل العدل أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفاً بما لا يطاق لأن قدرة الإيمان لا تحصل مع قدرة الكفر
فيكون قد كلف ما لا يقدر عليه من الإيمان أو كلف الجمع بين الإيمان والكفر الذي فيه وهما ضدان لا يقدر على
الجمع بينهما فحسب لجاسر بعضهم على القول بأن تكليف ما لا يطاق حسن وقال بعضهم بالبدل عن الثابت
والتزموا من هذين القولين ما يعلم حاله ضرورة وقد بينا أنه يعلم بالضرورة قبح تكليف ما لا يطاق وبينا أن الله تعالى
لا يفعل القبيح **فأما قولهم بالبدل عن الثابت** فهو محال لأن معنى ذلك عندهم أن قالوا
أن الكافر يمكنه أن يفعل الإيمان بدلاً من الكفر بشرط أن لا يكون كان الكفر وبشرط أن يكون كان الإيمان قالوا
وليس هذا تكليف الجمع بينهما وهذا لا يصح لأن البدل إنما يصح بين أمرين ضدين يستحيل اجتماعهما في
الوجود ويصح ثبوت كل واحد منهما بالانفراد في الوقت الذي يستحيل اجتماعهما فيه ولهذا نعلم ضرورة أنه
يصح من الواحد منا أن يتحرك يمنة بدلاً من حركته يسرة لما استحال اجتماعهما وصح ثبوت كل واحد منهما منفرداً
في الوقت الذي يستحيل اجتماعهما فيه ولم يصح أن يوجد أحد بأحركه في جهة يمنة بدلاً من حركة في جهة يمنة لما
كانا غير ضدين وكذلك كان وجود إرادة لدخول بيت الدار اليوم لا تكون بدلاً من وجود كراهة لدخول بيت الدار
غداً بل يصح حصولهما معاً ولا يتنافيان ولا يخرج أن يكون الشرط في وجود أحدهما أن يكون بدلاً عن صاحبه
لما لم يستحل اجتماعهما في وقت يصح وجود أحدهما فيه بدلاً من صاحبه بل صح اجتماعهما على الإطلاق وإنما
كان كذلك لأن البدل جار مجرى الشرط فلا يثبت البدل إلا في أمرين بينهما كالشرط فيكون الشرط في وجود
أحدهما أن لا يوجد الآخر حاله وجوده على الوجه الذي ينافيه فهو معنى قولنا يوجد بدلاً عنه أي يوجد بشرط أن
لا يوجد الآخر فأما إذا وجد الآخر لم يصح وجوده في ذلك الوقت لأنه يكون جمعاً بين ضدين وإذا ثبت ذلك
لم يصح ما ذكروه في البدل من الثابت لأن ذلك يؤدي إلى الجمع بين الضدين لأنه إن عني يصح منه الإيمان بدلاً من
الكفر الثابت أنه يقدر حال الكفر على الإيمان مع أن قدرة الكفر حاصلة فيه وموجبة للكفر فذلك هو الجمع
الكفر والإيمان لأن القدرتين توجبان الكفر والإيمان معاً وإن عني بالبدل أن العقل يجوز أن ينفي الكفر ويوجد
قدرة الإيمان موجبة له في الثاني من زوال الكفر فذلك ليس بالبدل من الكفر الذي كان حاصلاً وإنما هو
بدل من كفر كان يصح حدوثه في ذلك الوقت الذي صح فيه حدوث الإيمان لما بينا أن البدل شرط فلا يصح أن الشرط
وجود الإيمان بعد الكفر بشرط أن لم يكن الكفر قبله لأن الشرط يجب أن يكون مستقبلاً والآعادي على كونه

شرطا

شرطًا بالنقض والابطال ولو صح كون ذلك لذاته لا صح ان يكون تعالى غير قديم بدلًا من كونه قديمًا اي الشرط
ان لا يكون كان قديمًا وغير قادر بشرط ان لا يكون كان قادرًا ويصح ان يكون غير ثابت الشرط ان لا يكون كان
ثابتًا ولوجب ان يصح اجتماع الحركة والسكون بدلًا من افتراقهما الشرط ان لا يكونا ضدين ويصح ان يكون
المحدث قديمًا بدلًا من كونه محدثًا الشرط ان لا يكون كان محدثًا وكذلك القديم محدثًا والشيطان نبيًا والملك
شيطانًا ويصح ان يكون الجوهر سوادًا او بياضًا وسوادًا وبياضًا على الشرط الذي ذكروه وكل ذلك مستحيل
في العقول فلم يصح ما قالوه وبان ان ما ذكروه من الاعتذار لا يخلصهم بل يحوجهم الى الخروج عن قضايا العقول
وقد بان ذلك ان المجبرة لا يمكنهم اثبات مذهبهم الا مع الخروج عن العقل جملة من كل وجه واما الموضع
الثالث وهو في بيان شبه المخالفين والجواب عنها فاحتج المخالف باشياء منها شبهة قالوا قد كلف
تعالى ابا لهب ان يؤمن وان يعلم انه لا يؤمن وتكليفه ان يؤمن تكليف له ان يجوز انه يؤمن وتكليفه ان يعلم
انه لا يؤمن تكليف له ان لا يجوز انه يؤمن وهذا تكليف بالضدين وهو تكليف ما لا يطاق والجواب
عن ذلك ان جواب شيوخنا قد اختلف في ذلك فقال بعضهم كان ممنوعًا من سماع هذه الآية في سورة تبت يدا
ابي لهب وقال بعضهم لم يكلف ان يعلم انه لا يؤمن وانما كلف ان يعلم انه سيصلى نارًا ذات لهب لانه كان
في المعلوم انه يموت كافرًا وامره الله تعالى بالايمان الذي يجوز وجوده منه وان كان يزيد ويموت بعده كافرًا
فلا تنافي بينهما وقال بعضهم ليس في الآية ما يدل على القطع على انه لا بد ان يموت كافرًا ويرد النار لان الله تعالى
توعده وتهدده بذلك واخبر انه سيصلى النار بشرط مضمر وهو ان يموت على ما هو عليه من الكفر وهذا صحيح لان
قوله تبت يدا ابي لهب اي خسرت للكفر وان الكافر خسران في الحال المتخلص من التولي واحبطه وقوله سيصلى
نارًا ذات لهب يعني اذا لم يتب ويؤمن اذ لا يجوز ان يكون المراد به انه يصلاها وان تاب وآمن فلا بد من هذا الشرط
في كل من اخبر الله تعالى بحاله والا كان تعالى ظالمًا او كاذبًا وذلك لا يجوز ومنها شبهة قالوا
ان قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين تكليف منه للملائكة بما لا يطاق والجواب عن ذلك انا لو سلمنا
انه تكليف فانهم كانوا يقدرون على الاخبار لو علموا وانما هو تكليف على هذا القول بما لا يعلم وهو عبث
المجبرة قبيح ثم نقول ان الآية ليست بتكليف وانما اخبر الله تعالى انه تحداهم بذلك ليتبين بذلك معجزة عظيمة لآدم

عليه السلام اذ الجن بالاسما التي علمها اياه ولم يعلموها وصبغة الله صبغة الامر ولا يكون امرا
كما قال تعالى فاتوا بسورة من مثله وفي اية بمثله وفي اية بعشر سور مثله فكما ان هذا ليس بامر ولا تكليف للعرب ان
ياتوا بمثل القران كذلك كما ذكروه تبين ذلك ويوضحه انه لو كان تكليفا للعرب ان ياتوا بذلك لكان قد كلفهم
ان يكذبوه في قوله انهم لا ياتون بمثله ولكان قد كلفهم تكذيب نبيه صلى الله عليه واله وان الزمناهم ذلك
فقد الزموا انه خلق تكذيب نفسه وتكذيب انبيائه وخلق كل قبيح في العالم واراد ذلك ورضيه وشاه
فالله المستعان وقد الزمهم شيوخنا تجويز ان يكلف العاجز الفعل وخلق الاجسام والجماد ان يخلق الاشيا
وبعضهم التزم ذلك الا الجماد وفرق من لم يلتزم ذلك بانه يتوهم الفعل من العاجز ولا يتوهم الايمان
من الكافر وهذا الفرق من وراء الجمع لانه ان كان يتوهم من غير قدرة فالعاجز يتوهم منه الايمان من غير قدرة
الايمان وجاز ايضا الا ان يكون قدرة حتى يتوهم الفعل من غير قدرة فلا بد ان تبطل دليل القدرة وان كان يتوهم
من العاجز الفعل اذا وجدت فيه القدرة جاز ان يتوهم من الكافر اذا وجدت فيه قدرة الايمان ٭
ومنها **شبهة** قالوا امر الله تعالى ان نقول ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به وذلك يدل على
انه قد يكلف ما لا يطاق **والجواب** ان الاية حجة لنا عليهم لانه امرنا بذلك لئلا يكلف ما لا طاقة به فان
عرضه تعالى ان لا يكلف ذلك وايضا فيكلفه لمن دعا بهذا الدعا ومن لم يدع به على حد واحد فان
كان احدهما تكليفا لما لا يطاق فكذلك الاخر وايضا فلا يامر بذلك الا وهو يطيق ما امر به وعندهم
كل ما كلف لا يطاق وايضا فقد قال لا يكلف الله نفسا الا وسعها وايضا فالاية من اولها تشهد
بقولنا لانه قال لا يكلف الله نفسا الا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت الى اخرها فبين انها تكتسب
الخير وتكتسب الشر بفعله وانه لا يكلفها الا ما تطيق وايضا فالدعا بالشي لا يدل على انه لولا
الدعا لكان او لم يكن ولهذا اخبر ان الملائكة يدعون للمؤمنين بقوله واغفر للذين تابوا الاية وذلك
لا يدل على انه لولا دعاؤهم ما دخلوا الجنة وقد قال تعالى ولله الاسما الحسنى فادعوه بها ولا يدل على

أنا إذا لم ندع بها لم يكن له الأسماء الحسنى فلا بد أن يدل على أنه إذا أمرنا أن ندعوا أن يحملنا ما لا نطيق أنه
لولا دعانا لكلفنا ما لا نطيق من الأعمال وعلى أنه قد قيل إن المراد بالآية الدعاء أن لا يحملنا السلاسل والأغلال
وما لا نطيق من ثقل العذاب في الآخرة فلا يصح ما قالوه ومنها **شبهة** قالوا قد حكى الله تعالى
أنه طبع على قلوبهم وجعل عليها أكنة وشدها وختم عليها وجعل على أبصارهم غشاوة وجعل في أعناقهم
أغلالاً وجعل من بين أيديهم سداً ومن خلفهم سداً ومتى صار كذلك كان قد كلفهم ما لا يطيقون ولا يقدرون
عليه **والجواب** أنه تعالى قد بين أنه خلى بينهم في قوله فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وأبان العمل والفعل والخلق
كما تقدم والمراد بما ذكره تعالى في إبانة الطبع والختم وغيره التشبيه والتمثيل على معنى أنهم صاروا
بمنزلة من هو كذلك لما لم يعقلوا الحق بقلوبهم ولم يسمعوه سماع منتفع بأسماعهم ولا يبصرون كذلك بأعينهم
ولم يلتفتوا إليه بأعناقهم ووجوههم وهذه طريقة العرب قال الأفوه الأودي

فينا معاشر لم يبنوا لقومهم وإن بنى قومهم ما أفسدوا عادوا
كيف الرشاد وقد صرنا إلى أمم لهم عن الرشد أغلال وأقياد

وقيل بأن الطبع والختم علامة
يجعلها الله في قلوب العصاة لتميزهم الملائكة بذلك عن المطيعين وعلى هذا إنما طبع قلب الذي هم
لم يجعل عليه علامة منقوشة وختم الكتاب جعل عليه علامة وليس ذلك بمانع من الإيمان كما تقدم فثبت
بذلك الموضع الثالث وبه تم الموضع الثالث وهو في حكم تكليف ما لا يطاق وأما الموضع الرابع
وهو في شرائط التكليف وما لا يشترط أما شرائط حسن التكليف فاعلم أن شرائط حسن التكليف ينقسم
فمنها ما يرجع إلى المكلف ومنها ما يرجع إلى التكليف ومنها ما يرجع إلى ما يتناوله التكليف
ومنها ما يرجع إلى المكلف الحكيم أما الشرائط الراجعة إلى المكلف فهي أشياء أحدها أن يكون
قادراً لأنه لو كلف الفعل أو الترك فإنه لا يحسن أن يقال للعاجز افعل ما لا يقدر عليه كما لا يحسن أن يقال افعل
ما لا يقدر عليه ويدخل في ذلك أن يمكن مما لا يتم الفعل إلا به من الآلات والجوارح إذا كلف ما يحتاج إلى الجارحة
كالكلام يحتاج إلى اللسان وما أشبه ذلك إلا أن يكلف ما لا يتم إلا به كان داخلاً تحت تكليفه ومشروطاً

بما يشترط به التكليف كطلب الماء للوضوء وغيره ويدخل في ذلك أن يكون قادرًا على الإرادات التي لا
يتمكن من الأفعال من الأمر والنهي والعبادة إلا بهما ويدخل فيه أن لا يكون هناك مانع له من الفعل وإن كان
قادرًا وكذلك ما يجري مجرى الموانع لتكون مخلى بينه وبين الفعل ونعني بالمانع ضد الفعل وما يجري مجراه عدم الآلات
فيما يحتاج إلى آلة أو فقد صحتها ويجوز عدم العلم فإنه قد يمنع من الفعل الذي يقع على وجه دون وجه
ويجوز عدم المحل وقد يجتمع في الشيء أنه آلة ومحل كاللسان وقد بينا تفصيل ذلك في كتاب التحميل
فلا نطول بذكره هاهنا وثانيها العلم بما كلف وتمييزه عن غيره والعلم بحكمه وقد دخل في هذا أن
يكون عاقلًا ليتمكن من النظر وليكون معه أصول الأدلة فإن العقل هو أصول الأدلة وما لا يكون أصلًا في
الدليل من العلوم لا يكون من علوم العقل وما من دليل إلا وينتهي إلى شيء من علوم العقل وإلا أدى إلى احتياج كل
دليل إلى دليل إلى ما لا يتناهى وهو محال ولأنه قد يكلف الأحكام أو وقوع الفعل على وجه ولا يتم إلا بالعلم
ثم من العلم ما هو من الله تعالى كالعقل ومنه ما هو من فعل المكلف فإذا لم يتم ما كلف إلا به وجب عليه فعله ه
وثالثها أن يكون له شهوة في القبيح الذي كلف تركه ونفار عما كلف فعله وإلا لم يثبت المشقة والتكليف
يقتضيها فلا بد من شهوة أو ما يتفرع عليها من الشبهة فإن الهندي قد كلف أن لا يحرق نفسه بالنار
وإن كان لا يشتهي الاحتراق ولكن له شبهة تنبني على الشهوة وهو ما تصوره من الجنات التي يشتهي ويشتهي والشبهة
تترتب على الشهوة وقد دخل في هذا قول أصحابنا لا بد أن يتردد بين مضار ومنافع وسرور وغموم لأن كله
مترتب على الشهوة والنفار وكذلك ما نقوله به لا بد أن يكون ذا بنية يلحقها وهن ووبا واختلال الفعل
ما كلف لأنه يتبع الشهوة والنفار فإنه لا يألم إلا بما ينفر عنه ولا يلتذ إلا بما يشتهيه ورابعها أن
يرتفع عنه الإلجاء ليثبت مترددًا الدواعي حتى إذا اختار ما كلف وبان أنه صار ويستحق الثواب فيكون ممكنًا
من استحقاقه وإنما يثبت الإلجاء بأحد أمرين إما بأن يعلمه أنه لو حاول أمرًا لمنع كأن يعلم أنه لو حاول
قتل السلطان منعه أعوانه فإنه يصير ملجأ إلى أن لا يهم بذلك والثاني بطريقة المنافع ودفع المضار فإن من
علم بماله في الطعام اللذيذ الحاضر بين يديه من الشهوة والمنفعة من غير مضرة ولا مانع ولا شبهة صار ملجأ

الى اكله

لى اكله وبالعلش منه اذا علم انه مسموم ويقوم الظن لذلك مقام العلم سوا كان بامارة او ظن سوداوي
فانه قد يظن في حال مجدود انه يجب فيصير ملجا الى التحرز منها وكذلك من غلبت عليه السودا قد يظن ان
السقف يسقط عليه بلا امارة فيكون ملجا الى الهرب من تحته وخامسها ان لا يكون مستغنيا بالحسن
عن القبيح لان دواعيه اذا كانت متوفرة الى الانصراف عن القبيح لم يكن متردد الدواعي لان علمه بقبحه يصرفه عن فعله
وعلمه باستغنائه عنه يقتضي ان لا داعي له الى فعله وكل من هذه حاله لا يفعل الفعل كما تقدم والى هذا
ذهب ابو هاشم وقاضي القضاة وغيرهم من شيوخنا وقال ابو علي لا بد ان يكلف لانه لا يخلو من داع يدعوه الى
معرفة الله تعالى لما يراه من آثار النعمة فيكون متردد الدواعي شاقا عليه المعرفة وهذا لا يصح لانه يجوز
ان يوفق ويكون معصوما وقاعدا عن هذا الخاطر وقوله كان يجب ان يكون قد ابيح له الجهل لا يصح لان من شرط التكليف
ان لا يستغني بالحسن عن القبيح والا وجب تكليف الملجا والصبيان والا كان مبيحا لهم الجهل وهذا محال فهذه
الشرائط الراجعة الى المكلف واما الشرائط الراجعة الى التكليف فشيان احدهما ان لا
يكون تكليفه مفسدة له في تكليف اخر ولا لغيره والثاني ان يتقدم التكليف على ما كلف من فعل او ترك
بقدر ما يتمكن فيه من النظر فيه ان احتاج الى النظر والى التفهم لمعناه ان كان خطابا والى معرفة ما تناوله
وما اشبه ذلك مما لا يتم الا به لئلا يكون قبيحا واما الشرائط الراجعة الى ما تناوله التكليف
فشيان احدهما ان يكون ما يتناوله مما له مدخل في استحقاق المدح والثواب نحو فعل الواجبات وما الاولى
فعله وترك المقبحات وما الاولى تركه دون فعل المقبحات وترك الواجبات ودون المباحات وافعال الساهي
والملجا ومن ليس بعاقل لانه انما كلف ليتمكن من درجة الثواب وقد بينا انه لا يستحق على المباح وما ذكرناه
شيا من ذلك وكذلك الملجا ومن ليس بعاقل والثاني ان يكون في نفسه ممكنا غير مستحيل كالجمع بين الضدين
وثالثها ان يكون شاقا فعله اذا كلف الفعل او تركه اذا كلف الترك فان هذا الشرط وان دخل فيما
تقدم فهو يدخل هاهنا والله الهادي واما الشرائط الراجعة الى المكلف الحكيم فشيان احدهما
انه يجب ان يكون منعما بما معه يستحق العبادة ولن يصح ذلك الا بما يحصل النعمة بشيئين احدهما ان يكون اصولا

في النعم بحيث لا نعمة دونها ولا يستحق إلا معها وثانيها أن يبلغ في العظم مبلغاً لا مزيد عليه فيما توجبه
الحكمة وإن صحت الزيادة في أجزاء كل نوع من أنواعها أما الأول فنحو خلق الحي وخلق حياته وشهوته وتمكينه
من المشتهى وإكمال عقله وتوجيه التكليف عليه فإن جميع النعم يتفرع على هذا وكلها لا يقدر عليها إلا
الله تعالى وأما الثاني فلا شك أنه لا يمكن الزيادة عليها من جهة الحكمة وإن كان يمكن أن يزيد في حياته وشهواته
وتمكيناته من جهة العدد والأجزاء وإنما وجب اشتراط ذلك لأن العبادة بهذه التكاليف هي غاية التذلل
والتعظيم ولا يستحق ذلك إلا على أبلغ النعم وأنفعها وأعظمها ما ذكرنا ولا يصح قول من يقول هلا جعلتم العبادة
على إكمال العقل لأنه وإن ثبت زوال استحقاق العبادة بزوال العقل فإنه يزول وجوبها بزوال الحياة وانتفاء الشهوات
كلها وانتفاء ما لا بد منه هذه الأمور لأنها من الروح وغيره والشكر وإن استحق في الشاهد بمجرد النعمة الواحدة فإن
العبادة لا تستحق إلا بما ذكرنا بمجموعه والأمر لا يجمع فيه لا يعقل أن يجب عليه العبادة فيفارق العبادة الشكر
في الشاهد فإن قيل لو كانت العبادة شكراً لاستوى فيه جميع المكلفين ومعلوم اختلافهم في العبادات وتعقب
النسخ لبعضها قلنا قد أجاب عنه شيوخنا نحو قاضي القضاة والحسن بن أحمد بن متويه بأنهم يختلفون في أمور
تتعلق كونها عبادة بكونها صلاحاً لهم فيختلف لاختلاف الصلاح ولا يختلفون فيما لا يتعلق به شيء مما يختلف فيهم نحو معرفة
الله تعالى ومعرفة صفاته وغير ذلك وقد يكون ذلك لفقد بعض شروط التكليف في بعضهم من علم أو قدرة أو
علم أو غير ذلك وثانيها أن يكون المكلف الحكيم عالماً بصفة التكليف والمكلف والفعل الذي يتناوله
التكليف على ما ذكرناه أولاً ليصح أنه يمكن من ذلك للمنافع العظيمة ولأن لا يكون تكليفاً لما لا يؤمن كونه قبيحاً
وثالثها أنه لا بد أن يكون قادراً على الثواب وعلى ما لا يتم الثواب إلا به من قطع التكليف بالإماتة أو غيرها
ليثبت أنه يمكن من ذلك لا لعبث فهذا في شرائط حسن التكليف وأما ما لا يشترط في ذلك فما عدا ذلك
منها أنه لا يجب أن يكون تعالى مريداً لثوابهم في الحال بل يكفي أن يكون ممكناً لهم لذلك كما ذكره قاضي القضاة
وغيره من شيوخنا قالوا لأنه يتنزل منزلة من أعد الطعام لضيفانه لا يجب أن يريد في الحال أكلهم ولولا ذلك لوجب
أن يكون تعالى مريداً لما لا يتناهى من ثواب التكليف بإرادات لا نهاية لها وهذا بناء منهم على إثبات الإرادة

معنى وما ذكروه لا يصح من دون البنا على انها معنى موجود لا في محل ومنها انه لا يشترط في حسن التكليف بان
يقبل المكلف التكليف لما تقدم بيانه انه تعالى يكون منعما وان رد انعامه ومنها انه لا يجب ان يعلم المكلف الحكيم
قبول المكلف له لما ذكرنا ومنها انه لا يشترط في ذلك ان يقطع المكلف على انه يبلغ الى التمكن من عين ما كلف
ولهذا يكلف الحج ولا يقطع على انه يبلغ الى الوقوف بعرفة ويكلف الواحد منا التهيؤ للصلاة ولا يعلم انه لا
بد ان يتمكن من اكمالها وذلك لان دفع الضرر المظنون واجب كالمعلوم فاذا غلب على ظنه انه يملكه دفعه بفعل
ما كلف وجب عليه ومنها انه لا يجب ان يكون له لطف فيما كلف لانه قد لا يكون كذلك ويكون ايمانا من قبل
نفسه فان ذلك راجع الى سبيل الدواعي التي تختلف بحسب القلوب ومنها انه لا يشترط في ذلك ان يعلم ان
له مكلفا بل يكفي ان يعلم وجوب واجبات وقبح مقبحات عليه وان لم يعلم ان له مكلفا كلفه لانه يعلم وجوب النظر
عليه عند الخوف وان لم يعلم الصانع بعد فهذا هو الكلام في الموضع الرابع والله الهادي واما الموضع الخامس
وهو فيما يتناوله التكليف وما لا يتناوله فاعلم ان التكليف يتناول العلم والعمل والعلم من فعلنا يفتقر
الى النظر والاستدلال والنظر في طريق معرفة الله تعالى اول الافعال الواجبة التي لا تعرى عن وجوبها مكلف وهذه
الجملة تشتمل على ثلثة فصول احدها في تبيين ما يتناوله التكليف عما لا يتناوله وان العلم يدخل في ذلك
وثانيها ان العلم من فعلنا يفتقر الى النظر والاستدلال وثالثها ان النظر في طريق معرفة الله تعالى اول

اما الفصل الاول

وهو في تبيين الافعال الواجبة على الاطلاق التي لا تعرى عن وجوبها مكلف
ما يتناوله التكليف عما لا يتناوله فاعلم ان ما يتناوله التكليف على ضربين احدهما الفعل والثاني الترك بدليل
انه لا بد ان يكون المكلف متردد الدواعي واما تردد دواعيه الى ان يفعل او لا يفعل فثبت ان التكليف مقصور
عليهما وما نتركه على ضربين احدهما يجب تركه وهو القبيح والثاني لا يجب بل يكون الاولى ان لا يفعل وهو المكروه
ولا يعدو الترك الداخل تحت التكليف ما ذكرنا لان ترك الواجب قبيح لا يتعلق به التكليف وترك المندوب
والمباح لا يتعلق به المدح والثواب والتكليف انما يتعلق بما يتعلق به المدح والثواب لانه يحسن منهما كما تقدم
فبان انه لا يتعلق الا بما ذكرنا واما الفعل فعلى ضربين احدهما فعل الواجبات والثاني فعل المندوبات لبين
فعل القبيح قبيح والله تعالى لا يبعث عليه ولا يدعو اليه وفعل المكروهات والمباحات لا يتعلق به المدح والثواب

فإن لا يتعلق به التكليف فبان أنه لا يتعلق إلا بالواجبات أو المندوبات وهي على ضربين علم وعمل فقد دخل العلم فيما
يتناوله التكليف فإن هذين القسمين العلم والعمل على الجملة على ضربين ضروري واختياري فالعلم الضروري
في المكلف ما يفعله الله تعالى أو يفعله فيه غيره مما لا يقف على اختياره وهذا لا يتعلق به مدح ولا ذم ولا أمر ولا نهي
ولا يتناوله التكليف وأما العلم الضروري فهو ما يفعله الله تعالى في المكلف ولا يقف على اختيار العبد
وهو على ضربين أحدهما يعد عند الجميع لا يكون المرء عاقلا إلا به والثاني لا يكون معدودا في جملة علوم العقل
أما الضرب الأول فهو ما يعد في جملة علوم العقل فهو علم البداية وعلم المشاهدات وعلم
الخبريات وعلم ما يدرك ويميز النفي والإثبات ويدخل تحت العلم بالخبريات العلم بتعلق الفعل بفاعله والعلم بقبح قبيحات
وحسن محسنات فإنه فرع على ذلك فأما العلم بمجرد الأخبار المتواترة فقد قيل لا يعد في كمال العقل ولأكثر لا
يثبت التكليف بهذه الجملة إلا به وقيل يعد في كمال العقل وهو أقرب فإنه لا يكون عاقلا من لا يعلم بمجرد الأخبار
المتواترة كالعلم بمكة وبغداد وغيرهما مما يتواتر الخبر به وهذه العلوم لا يصح التكليف إلا معها وقد بينا
أن العقل هو التكليف والبعث إذا اقترنت به الشهوة وزال الإلجاء والاستغناء بالحسن عن القبيح وأما
الضرب الثاني فهو الحفظ لكثير من المدروسات وسائر المحفوظات والعلم الضروري عند خبر الواحد إذا
حصل وكثير من الإلهامات وعد في جملة ذلك العلم بمخبر الأخبار المتواترة إذا لم يكلف الشرائع تقديرا فإن ذلك
لا يعد في كمال العقل بل يكون عاقلا من دونه وجميع ذلك لا يعد فيما يتناوله التكليف لأنه لا يقف على اختيار
العبد ولا يتعلق به أمر ولا نهي ولا مدح ولا ذم وأما العلم الاختياري فهو ما يحصل من فعل العبد
وذلك مما يتعلق به التكليف لأنه على ضربين أحدهما ما يجب لكونه لطفا أو شكرا للنعمة على حسب الخلاف نحو
معرفة الثواب والعقاب وما لا يتم ذلك إلا به من معرفة الله تعالى ومعرفة صفاته وعدله وحكمته والثاني منهما
العلم الذي يتمكن به من الفعل أو الترك الذي كلفه فإن هذين الضربين هما الذي له مدخل في استحقاق المدح والثواب
والذي يصح دخولهما تحت التكليف من العلوم دون ما عدا ذلك وهذا الثاني وهو العلم بما يتمكن به من
الفعل والترك هو العلم الاستدلالي بأحكام الأفعال وكيفية إيقاعها على وجوهها وصفاتها وكيفية تحصيل العلم

باحكام الافعال لا تعدو احد امرين اما ان يحصل العلم الاكتسابي برد المفصل الى الجملة كالعلم بان هذا
الفعل ظلم اذا دخل تحت العلم بان كل ظلم قبيح فانه يعلم انه قبيح واما ان يحصل ذلك العلم بطريق نفيه القياس كرد
الكذب الذي فيه نفع او دفع ضرر الى الكذب العاري عن ذلك فيعلم انه قبيح فهذا احصاء ما به يتميز ما ساواه
التكليف عما لا يساويه والله الهادي ه

واما الفصل الثاني

وهو ان العلم من فعلنا
يفتقر الى النظر والاستدلال فالكلام فيه يقع في اربعة مواضع احدها في بيان معنى العلم والثاني في اثباته
والثالث في اقسامه والرابع في انه من فعلنا يفتقر الى النظر اما الموضع الاول وهو في حقيقة العلم
فالعلم يعرف معناه ضرورة ويجده كل عاقل من نفسه ويتميز من العبارات بلفظة العلم ولا يكون لفظة اجلى منها
في افادته فيجري مجرى لفظ الموجود فانه لما بانا والحقيقة ما يعلم ضرورة من الموجودات لم يحتج الى الحد ابدا ه
واذا اردنا ان نعبر عن العلم بعبارة اخرى قلنا هو سكون النفس وطمانينة القلب الى ان الشيء على ما هو عليه
من نفي او اثبات هذا هو العلم في الشاهد فاما علمه عز وجل فهو راجع الى المستند انه للاشياء على ما
هي عليه كما تقدم وما ذكره بعضهم انه الاعتقاد الذي يكون معتقده وما يجري مجراه على ما هو به هو ادخال
غير العلم تحت العلم فان الاعتقاد ليس هو العلم ولا العلم من قبيل الاعتقاد على ما ياتي بيانه ان شاء الله تعالى
ثبت الموضع الاول واما الموضع الثاني وهو في اثبات العلم فالكلام فيه يقع في ثلثة مواضع
احدها في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه والثالث في ابطال اقوال
المخالفين اما الموضع الاول فاعلم ان العلوم من اجلى الاشياء واوضحها وهي جارية مجرى المحسوسات بل هي
للحس الباطن ومع ذلك اختلف الناس فيها اختلافا شديدا فمنهم من انكر العلوم كلها ومنهم من انكر بعضها
ومنهم من اثبت كلها

فاما الطبقة الاولى

فانهم اختلفوا على فرق فرقة تسمى اللاادرية
كلما سئلوا عن شيء قالوا لا ندري فاذا قيل لهم اتدرون انكم لا تدرون قالوا لا ندري وفرقة تسمى العنودية
يزعمون ان الاشياء لا حقيقة لها وان كل ما اعتقده المرء على ما اعتقده وحكت الفلاسفة عن رجل يقال له
فرطوغوروس انه قال كل ما قال الانسان وتكلم به حق فمن قال العسل حلو لانه ذاقه كذلك فهو صدق
ومن قال هو مر من اهل الصفرا فهو صدق وقد رد عليه افلاطون فقال الكتب فاخبرني اصدقت ام كذبت

واما الفصل الثاني

فان قلت كذبت فقد نقضت مذهبك وان قلت صدقت كذبت مذهبك فقال له ذلك الانسان

اخبرني اصدقت ام كذبت فان قلت كذبت فلم تنقض علي قولي وان قلت صدقت فقد وافقتني على قولي ان ما

قاله الانسان فهو حق وهذا ايضا محال لانه لا يلزم اذا صدق في قول ان يصدق في غيره **واما الطبقة**

الثانية فانهم اختلفوا فمنهم من انكر بعض الضروريات ومنهم من انكر بعض الاستدلاليات اما

من انكر بعض الضروريات فقد اختلفوا على فرق فرقة تسمى السوفسطائية زعموا ان لا حقيقة للمشاهدات

وانما هي من قبيل الخيالات والظنون وفرقة من الفلاسفة قالت الاشيا المتغيرة هي المعقولات فاما المشاهدات

فلا حقيقة لها وانما هي شيالات لا تثبت على حالة بل تتغير وانما فيما راه الانسان نابا باطرانه الاول

وليس كذلك لانه قد زاد وانتقص والعقد مثله وفرق انه قول جالينوس وقد ذكره بطليموس وافلاطون

وفرقة اقرت بالعلم بالمحسوسات وانكرت العلم بالمعاينات الحاصلة بالتواتر والمعقولات وهم السمنية

وذهبت فرقة الى انه لا علم الا الضروري وفي هولاء من يقول لا فرق بين الحاصل عن النظر في الشبهة

والدليل وهم القايلون بتكافي الادلة وهولا انكروا الاستدلاليات وفرقة قالت بتكافي الادلة وان

كلها صحيح مذهب الموحد والملحد وفرقة ذهبت الى ان العلوم الدينية كلها ضرورية وهم الجاحظ

وطبقته من اصحاب المعارف **فاما الطبقة الثالثة** وهم المثبتون للعلوم فاختلفوا

فقال بعضهم البداية والمشاهدات والخبريات كلها ضرورية وهو مذهبنا ومذهب مشايخنا

البصريين ابي علي وابي هاشم وقاضي القضاة وقال بعضهم العلم بمخبر الاخبار استدلالي وهو مذهب ابي القاسم

الكعبي وغيره من البغداديين وهو الذي نصره الشيخ ابو الحسين البصري ومحمود بن الملاحمي وان كان محمود ذكر

انه يجوز ان يكون ضروريا فان لم يحصل الضرورة امكن بالاستدلال واختلف من اثبت العلم من وجه اخر

فقال بعضهم بانه معنى وهو اعتقاد واقع على وجه يحصل في القلب اما من جهة الله تعالى وهو الضروري او

من جهة العبد وهو الاستدلالي ويوجب للجملة كونها عالمة وهو قول مشايخنا البصريين ابي هاشم وقاضي القضاة

وغيرهم

وغيرهم من المشايخ وقال ابو الهذيل هو معنى زائد على الاعتقاد وقال بعضهم العلم هو القلب بنفسه م
وقال بعضهم العلم حكم يخص القلب اذا كان ضروريا يشترط ثبوت طريقه الضروري ان نحو المشاهدة وغيرها
وشرط سلامة القلب واعتدال المزاجه ومالا بد منه في صحته نحو البلوغ واذا كان استدلاليا فشرط اكتساب
القلب لما يدخل تحته من العلوم الجملية الضرورية كالعلم بان كل ظلم قبيح فانه اذا اوجبه القلب عند كامل
شروطه واوجب القلب العلم بان هذا الفعل ظلم اوجب القلب العلم بان هذا الفعل قبيح وهذا هو مذهب
الشيخ محمود بن الملاحمي **وعندنا** ان العلم حكم ليس بصفة ولا ذات وهو يخص بالقلب تارة
بالضرورة وهو اذا كان من فعل الله تعالى فيحصل القلب عليه عند طرق العلم الضروري او استدلالا ان كان بغير
طريق فيصير تعلقا للقلب بالمعلوم وهو سكون النفس الذي يجده الواحد منا في قلبه الى المعلوم وان
كان من فعل العبد فهو استدلالي متولد عن النظر والنظر هو التأمل للمقدمات على وجه الاستحضار
لها والترتيب على حد يجب عليه النتيجه وهو العلم الاستدلالي وهو حكم يخص القلب عند ذلك ويقف
في حصوله بالقلب على ما ذكرنا من فعل المكلف وهو التأمل والاستحضار للمقدمات والترتيب لها
فلهذا كان من فعلنا لان ما وقف على فعلنا وجب بحسبه فهو فعلنا كسائر المتولدات ولسنا نقول
بان القلب يوجب ذلك ولانه شرط في صحته وجوازه لحيث يستحيل وجوده وجود نسبه وهو البطل الا
في القلب فهذا هو الموضع الاول واما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه
فاذا ان ذلك تكلمنا في امور احدها اثبات العلم على الجمله وثانيها انه زائد على صفات
الحي من الاعتقادات والارادات وغيرها وثالثها انه حكم ليس بصفة ولا ذات ورابعها انه يخص
القلب تارة من فعل الله تعالى وتارة من فعل العبد **اما الامر الاول** وهو في اثبات العلم على
الجمله فاعلم ان كل عاقل يفصل بين حاله اذا كان عالما بالشي وبين حاله اذا لم يكن عالما كما يفصل بين
حاله اذا كان مدركا وبين حاله اذا لم يكن مدركا وكما يفصل بين حاله اذا كان مريدا وبين حاله اذا
لم يكن كذلك فصار ظاهرا جليا وكما يجب في كونه مدركا ان يكون زائدا على ذاته كذلك في مسئلتنا

وايضا فتجدد العلم والعقل كله من دون الذات يجب ان يكون زائدا عليها **واما الامر الثاني** وهو انه زائد على صفات الحي فالذي يدل على ذلك ان كل عاقل يفصل بين حاله اذا كان مريدا او ظانا او شاكا او مشتهيا للشيء وبين حاله اذا كان عالما به ويفرق بين ذلك كما يفرق بين كونه مريدا وكارها وايضا فانه اذا كان عالما بالشيء لم يصح ان يكون شاكا ولا ظانا له فلو كان هو كونه عالما لما جاز زواله عنه وايضا فالعلم يتعلق بالمعدومات والموجودات والاحوال والذوات والباقيات والماضيات والقديم والحادثات والارادة لا تتعلق الا بالحادث او ما يعتقد صحة حدوثه فقط والظن لا يتعلق بزيد ولا عمرو وانما يتعلق بانه قادر او عالم او موصوف بصفة بخلاف العلم فانه يتعلق به فما يتعلق ليس هو بالضرورة ما لا يتعلق لان ما يثبت له ما ينفى عن امر فليس هو ذلك الامر وايضا فالعلم ضد الشك والظن والوهم او جار مجرى الضد بدليل انتفاء ذلك مع العلم فلا يصح ان يكون هو هو وايضا فالواحد منا يفرق بين كونه ساكن النفس متيقنا للشيء وواثقا به وبين كونه معتقدا جهلا او تبخيتا او تقليدا او فضلا تخبطا ظاهرا وايضا فقد يكون معتقدا ولا يكون عالما فلا يصح ان يكون العلم من قبيل الاعتقاد وايضا فالتحقيق بسكون النفس في الاشد لا لثبات كالضروريات فلا معنى لقول من نفاها فثبت الامر الثاني **واما الامر الثالث** وهو ان العلم حكم ليس بصفة ولا ذات فالذي يدل على ذلك انه لو كان ذاتا على اصطلاح المتكلمين لوجب ان يكون مستقلا بنفسه ومعلوما بانفراده ومن الظاهر ان العلم لا يعقل الا بين ذي العلم وبين المعلوم ومتى لم يعقل معلوم ولا تصور لم يعلم كونه عالما به فبان انه لا يعقل مستقلا بنفسه وقد ثبت انه يحتاج في العلم به الى المعلوم فثبت انه حكم وليس بصفة ولا ذات وايضا فلا يجوز ان يكون صفة بمثل ما تنافي القدرة انه لا يجوز ان يرجع الى الجملة ولا الى القلب ولا ذاتا لما تقدم فثبت انه حكم **واما الامر الرابع** وهو انه يختص القلب تارة من فعل الله تعالى وتارة من فعل العبد اما اختصاصه بالقلب فالذي يدل على ذلك ان العلم لا يعقل ولا يتصور الا في القلب بدليل انه لا يعقل اختصاصه باليد ولا بالراس ولا بشيء من الجوارح والذي

به يعلم حاجة البصر الى العين والسمع الى الاذن والشم الى الانف به يعلم حاجة العلم الى القلب فانه لا يعقل من
دونه ولو يوجد الدواعي الى الجارحة في شي من الاعضا والحواس سوى القلب لتعذر ذلك على قدرة واحدة
فاما انقسامه الى ما ذكرناه فلان كل عاقل يعلم انه مضطر الى علوم العقل والى سائر العلوم الضرورية
وانه لا يتمكن من اخراجها ولا تحصل بحسب قصده ودواعيه ولا ينتفي بحسب كراهته وصارفه فاما الاستدلاليات
فانما قلنا بانها فعله لانها تحصل بحسب فعله وهو النظر على ما نبينه فاما كيفية توليده فسنبينه عند
الكلام في النظر ان شا الله تعالى فبين الموضع الثاني وبه تم الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه
واما الموضع الثالث وهو في ابطال اقوال المخالفين اما من انكر العلوم الضرورية فان
شيوخنا قد اختلفوا في صحة مكالمتهم ومحاجتهم فقال بعضهم يصح وهو الذي ذكره قاضي القضاة وقال وصرف
خلافهم الى وجه يمكن ان لا يعلموه ثم يناظروا ثم قال من شيوخنا ان العلم بسكون النفس في الضروري ضروري
يمكن ان يقال التبس عليهم فظنوا ان سكون النفس يتبع العلم والظن ومن قال هو استدلالي يمكن ان يقول لم
ينظروا فيعلموا انهم عالمون والصحيح ان العلم بسكون النفس ضروري وان الانسان يجده من نفسه من غير نظر
ولا استدلال وان مكالمة هولا المعاندين لا تصح على معنى انهم يعرفون ما لا يعرفون وانما تصح على معنى انه يبين
لهم انهم كاذبون على وجه لا يمكنهم كتمان كذبهم وطلب الحيلة فيه **فيقال** لهم انا نجدكم تطلبون
ما تفعلون وتجتنبون ما تضركم على طريقة واحدة وتيرة مستمرة فلو كنتم تجوزون خلاف ما تشاهدون او يتواتر
عندكم او يعلم ضرورة ببداية العقول لاختلف تصرفكم كما اختلف تصرف الصبي والمجنون فيما لا يعقلونه وكذلك
الاعمى والاصم وكان يجب في السوفسطائي ان يدخل النار المتأججة متى كانت على طريقة من غير حذر منها
ولا توقٍ كما يفعل الاعمى والصبي وكان يجب في السمنية ان لا يقصدوا الى مكة والعراق لحوائجهم ولا
الى من يخبرون به من الملوك للوفادات وطلب الحوائج وكان يجب في اهل الديانات ان لا ينسبوا الى
آبائهم وامهاتهم لجواز ان يكون غيرهم وان لا يانسوا بزوجاتهم واقاربهم الا كما يانس الاجنبي
بالاجنبي لانه ليس هو هو غيرهم وان لا يطالبوهم في ديونهم التي كانت تثبت بالامس عليهم ولا فيما يقع

المتأجل به من الأثمان والإجارات وغير ذلك من المعاملات وأن يكون الأدوية والعقود به لذلك في
جميع التصرفات وأن لا يحذروا من النار المتأججة والبحار المتغطمطة لأن ذلك كله لا حقيقة له ومعلوم
منهم خلاف ذلك فإن تمادوا في هذا كذبهم على أنفسهم على وجه لا يجدون عنه محيصًا فهذا أوضح شيء أن
يورد عليهم وأن يناظروا به فأما ما يتعلقون به لأنفسهم نحو قول السوفسطائية أن المناظر تختلف لحوم من يرى
العنبة في الماء صغيرة وفي الهواء كبيرة وقول أهل الذوبان أن النامات تزيد وتنقص ولو كانت تبقى مع تزايدها
لتكاثفت فدل أنها تذوب وينعقد بدلها وقول بعضهم أن الرؤيا بشر أو نعم وفي اليقظة خلافه واختلاف
الحيوانات في الشهوات والاستقذارات والاستلذاذ في الشيء الواحد فهذا القبيل مما يدل على تخلف عقولهم
وأنهم إنما يكونون ناقصي العقول أو معاندين كاذبين على أنفسهم فيما يخبرون به لأن هذه الأمور لا ترفع العلوم
الضرورية من المشاهدات وغيرها فألحق السوفسطائية أبدًا بينها وبين الظنيات والوهميات ولهذا اشتركهم
العقلاء في العلم بما قالوه ولا يشكون في شيء من الضروريات ويجرون في تصرفاتهم على مثل ما يجري عليه العقلاء
ويفرقون بين المنافع والمضار مع ذلك ولولا أن الأشياء عندهم ثابتة على حقائقها وأنهم يعلمونها لذلك لما
صحت فيهم هذه الطريقة وقد بين العلماء وجوه الاشتباهات في المناظر بما لا يتسع له هذا الموضع
ويقال لهم في جميع ما يوردونه من ذلك أتعلمون الفصل الذي ذكرتموه أو تظنونه فإن قالوا نعلمه فقد
جعلوا للأشياء حقائق وتركوا مذهبهم وإن قالوا لا نعلمه بطلت حجتهم ويقال لمن أثبت بعض العلوم
ونفى بعضها إن الحد الفاسد له فيما نفيت كما لحدها شائبة فيما أثبت وهذا تكلم به أصحاب المعارف
الذين ينفون الاستدلالات وكذلك بعض الفلاسفة ويقال لمن ظن أن الرؤيا حقيقة والمشاهدة باطل
عن حقيقته أن كل عاقل يعلم التفرقة بين اليقظة والمنام وأن النوم يرتفع معه العقل فكيف يقضي بأن الحالات
في النوم هي الحقيقة وأن المعقولات والمشاهدات هي الخيال وهل هذا إلا عكس القضية ولو صح ما ذكروه
لكان يجب فيمن رأى أن رأسه قطع أن لا يبقى حيًّا وإذا رأى أنه تصور بصورة حمار أو كلب أن يكون كذلك وإذا رأى
أنه بهيمة أن يكون كذلك وكان يجب أن يكون بالبصرة عقيب كونه ببغداد إذا رأى ذلك بل كان يجب أن

يكون

يكون فيهما جميعا والقائل بذلك لابد ان يقول بان المشاهدات لا حقيقة لها والرد عليهم ما مضى **واما من نفى العلوم الاستدلالية** فانه يقال لهم هل علمتم بطلانها ضرورة او باستدلال فان قالوا بالاول وجب اشتراك العقلاء فيه وهو محال فانا لا نعلم ضرورة بطلان العلم الاستدلالي وان قالوا باستدلال قيل لهم فقد تركتم مذهبكم **واما من قال بان العلوم الدينية ضرورية** فقد ابعد لانا نجد التفرقة بين العلم بالصانع وصفاته وبين العلم بالبدايه والمشاهدات ونعرف بينهما تفرقة ضرورية فالمنكر لهذه التفرقة كالمنكر للمحسوسات سوا الا ان يقول بان الله تعالى يخلق العلم عقيب النظر فيقال له فيجب ان يجوز ان لا يخلقه فلا يعلم مع العلم بالدليل ووجه دلالته وهو محال وقد بينا بطلان القول بتكافي الادلة **فاما قول اصحابنا البغداديين** ان العلم بمخبر الاخبار المتواترة استدلالي فان عنوا انه لا يمكن العلم بذلك الا بعد تروي ونظر كما يفتقر الباطن في الاستدلالات فهو محال لانه يعلمه من ليس من ارباب النظر كالصبيان والعوام ويحصل لمن له صارف عن النظر من مخالفيهم الذين يعتقدون انهم لا يفتقرون الى النظر ولانه بعد حصوله لا يشتبه بشك ولا شبهة كالضروري وان عنوا انه يبتني على مقدمات ضرورية كقولهم لا بد ان يعلم ان المخبرين كثيرة وانه لا يجوز عليهم التواطي على الكذب وانهم اخبروا عما علموه ضرورة قيل لهم اما من علم بقوم اخبروا الشي وهذه صفتهم فانه يعلم بهذه المقدمات ان كل ما هذه حاله فهو صدق ولكن العلم بمخبر الاخبار يحصل وان لم يتفكر العاقل في هذه المقدمات ولا انها هل قد كملت في اخبار المخبرين ام لا ولا يخطر بباله ذلك بل متى حصل العلم الضروري له علم ان الاخبار متواترة ومتى لم يحصل لم يعلم فالعلم بالتواتر فرع على حصول العلم الضروري له فالوصف لهذه المقدمات خارج عما نحن فيه **واما قول اصحابنا** ان العلم من قبيل المعاني الموجبة فهو بنا منهم على اثبات المعاني وقد بينا ان الصحيح خلاف ذلك وانه لا يصح اثبات صفة راجعة الى الجملة ويقال لهم ما تريدون بقولكم ان الجملة عالمة فان اردتم بذلك ان حكم سائر البدن فيما يجده الانسان من كونه عالما حكم القلب حتى ان الراس واليدين والرجلين حكمهما حكم القلب فذلك مما يعلم ضرورة خلافه فان الانسان يجد كونه عالما

من ناحية صدره كما يجد انه مدرك من ناحية عينه وانه يسمع من ناحية اذنه وكما ان السمع والبصر صفات
تختص هذه الحواس كذلك العلم صفة تختص القلب وكما ان الانسان يوصف بانه مدرك مبصر وسامع وشام
وان اختص السمع والبصر والشم بالحواس فكذلك يوصف بانه عالم ومريد وكاره وان اختص ذلك بالقلب لما كان
الانسان هو ذو الحاسة وكما ان اليد بها الفعل ولهذا انسب الله هذه الامور الى هذه الحواس تارة
كما نسبها الى الانسان تارة قال تعالى افلم يسيروا في الارض فتكون لهم قلوب يعقلون بها فاضاف العقل
الى القلوب كما اضاف البصر الى الاعين في قوله ام لهم اعين يبصرون بها وان عنوا بذلك ان الانسان يوصف
بانه عالم لما كان في قلبه العلم فهو كذلك كما تقدم فاما ان يكون الصفة التي تختص للقلب هي
بعينها لجميع اعضاء الانسان فلو صح ذلك لصح ان يكون صفة زيد بانه عالم صفة لعمرو ولان القلب غير لسائر
اعضاء البدن كما ان زيدا غير لعمرو وليس جملة الانسان امرا واحدا فيقال بانها صفة واحدة تثبت لامر
واحد بل جملة الانسان هو هذا المتحرك المتبعض فيستحيل فيما يكون صفة لبعضه ان يكون صفة لكله
الا ان يكون من قبيل الوصف اللغوي فذلك صحيح كما تقدم فان قالوا تجوز ذلك كما تجوز في الكيف ان يحل
في محلين قلنا والكيف يستحيل ان يكون شيئا واحدا يحل في محلين فان ضرورة العقل تقضي بخلاف ذلك
على الجملة في كل امر من الامور اذ العقل يقضي بضرورته ان كل شي يستحيل ان يحل في امرين اثنين كما يقضي بانه
يستحيل ان يكون الجوهر الواحد في مكانين فلم يصح ما يذكرونه في ذلك **واما قول** من قال بان
القلب يوجب العلم بشرط الصحة والسلامة فان ارادوا بذلك انه لا يصح العلم الا في القلب ولا يقع من فعل العبد
الا به ولا يقع من فعل الله الا فيه كما لا يصح البصر الا بالعين ولا السمع الا بالاذن فلحاجته اليه سماه موجبا
له لما وقف عليه كوقوف الموجب على العلة الموجبة له فذلك صحيح ولا ينكره احد ووقوف العلم على القلب
هذا القدر ولا حاجة اليه اصلا ولا يجحده الا معاند ولهذا اشتبه على قوم حتى جعلوا القلب
هو العقل لما لم يصح الا به وحملوا قوله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب اي عقل وقالوا فالقلب
العقل وان كان هذا لا يظهر في الاية بل الاية تدل على ان الادراك والعلم به انما يصح بالقلب وان عنى

بالقلب

بذلك أن مجرد القلب وهو الجواهر المؤتلفة بالبنية مخصوصًا يوجب العلوم لم يصح ذلك لأن الأشياء الكثيرة
يستحيل أن توجب شيئًا واحدًا ولأن القلب أمور مختلفة من جواهر وتأليف وحياة ورطوبة واجتماع وغير
ذلك من المختلفات والأمور المختلفة يستحيل أن توجب شيئًا واحدًا ولأنه إن كان كل واحد منها مؤثرًا
لا بشرط اجتماعها لم يكن القلب موجبًا ولزم أن يكون العلم الواحد موجبًا عن الجوهر الواحد وذلك محال
سواء إن جعلت الحياة شرطًا فيه أو غيرها أم لا وإن كان كل واحد منها يوجب بشرط صاحبه
لم ينفصل الشرط من المشروط ولا العلة من الشرط فلا يكون بعضها بأن يجعل شرطًا والآخر موجبًا أولى
من العكس ولا يعلم الشرط ولا الموجب فإذن لا يصح ثبوته ولأن الأجسام لا توجب الصفات لنفسها ولا
لغيرها فلم يبق إلا أن العلم من فعل الله تعالى لا يصح وجوده إلا في القلب وقد بينا أنه حالّ فيجعله تعالى ساكنًا
وإيقانًا بأن الشيء على ما هو عليه وأن العلم من فعلنا يفتقر إلى النظر فيحصل متولدًا عن النظر في القلب على معنى
أنه عند النظر الصحيح والتأمل للمقتضي يصير القلب متعلقًا بالشيء الذي يتعلق به الدليل على ما هو عليه

فأما قول شيوخنا أن العلم اعتقاد واقع على أحد وجوه مخصوصة فقد بينا أنه ليس من قبيل
الاعتقاد وأن الواحد منا يعقل بين كونه معتقدًا وبين كونه عالمًا وإنما بالشيء سكون النفس إليه فإن هذه
اللفظة لا الألفاظ عبارات مفيدة للعلم والتفرقة في ذلك ضرورية فأما الوجوه التي ذكروا أنها تؤثر
في جعل الاعتقاد علمًا فهي عندهم خمسة أحدها أن يكون الاعتقاد من فعل العالم بالمعتقد قالوا ولهذا
كان العلم الضروري علمًا لأنه اعتقاد حصل من العالم بالمعتقد وثانيها أن يحصل من متذكر النظر في
الدليل وثالثها أن يحصل من متذكر العلم بالدليل ورابعها أن يحصل بعد التفصيل إلى الجملة وخامسها
أن يحصل بالنظر في الدليل أما ما ذكروه من الوجه الأول فغير صحيح لأن كونه عالمًا لا يؤثر في المعلوم وإنما
يتعلق به على ما هو به فإذا كان اعتقادًا غير علم يتعلق به على أنه اعتقاد وإذا كان غير ذلك يتعلق به على ما
هو به كما هو مذكور لهم فكيف يصح أن يقال بأن كون العالم عالمًا يؤثر في الاعتقاد دون سائر المعلومات
ولو أثر فيه لم يخل أن يؤثر فيه لكونه علمًا بالاعتقاد وذلك يوجب أن يؤثر في الأجسام وسائر الأعراض
حتى يصيرها علمًا أو يؤثر فيه لكونه متعلقًا به وجب مثل ذلك أو لكون معلومه اعتقادًا لم يصح لأنه

لا يكون اعتقادًا في العدم. وأما أن يؤثر فيه لذاته في الوجود وذلك لا يصح لأن بعد الوجود لا يجوز أن يؤثر فيه
لأنه لا يختص بذلك الاعتقاد الذي في قلب زيد دون سائر الاعتقادات فكان يجب أن يؤثر في جعلها علمًا
حتى يصير الجهل علمًا لعلمه تعالى به وذلك محال. وإن كان لا يؤثر فيه إلا بعد أن يكون اعتقادًا متعلقًا
بالشيء على ما هو به وجب في كل تقليد متعلق بالشيء على ما هو به أن يكون علمًا لأنه تعالى عالم به ومتعلقه وكل ذلك
محال. وإن أثر فيه وهو غير متعلق به وجب أن يؤثر في جميع الأشياء حتى في ذاته تعالى فيكون علمًا وذلك كله
لا يصح. وإن أثر في جعل الاعتقاد علمًا لأجل أن الاعتقاد من فعله وجب أن يؤثر في كل فعله حتى يصير علمًا وذلك
محال. وإن أثر فيه لأجل أنه اعتقاد حصل من فعله فإن كان علمه صيّره علمًا قبل أن يفعله اعتقادًا أبطل
قوله أنه جعل الاعتقاد علمًا لأنه لا اعتقاد قبل كونه علمًا. وإن فعله اعتقادًا ثم صيّره علمًا لم يصح لأن الاعتقاد
إن كان مما لا يبقى لم يتأت فيه ذلك. وإن كان مما يبقى ولم يكن كون العلم علمًا زائدًا على ذات العلم أدى إلى
إيجاد الموجود لكونه علمًا. وإن كان زائدًا لم يصح لأنه إن كان معنويًا فالاعتقاد عرض والأعراض لا
تستحق صفة معنوية. وإن كان بالفاعل لم يصح أن يؤثر فيه العلم لأنه إنما يؤثر فيه كونه قادرًا وبهذا
بطل أن يؤثر تذكر النظر أو تذكر العلم لأن الذكر علم والعلم لا يؤثر في المعلوم كما تقدم. فأما النظر
فلا يصح ما ذكروه فيه لأنه ليس هناك اعتقاد حاصل مع الناظر يجعله نظره علمًا. ولو كان هناك اعتقاد
أيضًا لاستحال أن ينقلب علمًا لأنا قد بينا أن العلم ليس هو الاعتقاد ولا شك أنه يستحيل أن ينقلب الشيء إلى
غيره كما يستحيل أن ينقلب السواد بياضًا وهذا الوجه يبطل جميع الوجوه التي ذكروها. وأما النظر
تولد عنه العلم كما ذكرناه وذكرناه أيضًا. فأما قولهم إن زيد التفصيل أثر في جعل الاعتقاد علمًا فإن
شيوخنا قد اختلفوا في ذلك. قال أبو هاشم بأنه إذا علم في فعل أنه ظلم علم أنه قبيح بالعلم الجملي وهو
أن كل ظلم قبيح. قال ولو علمه بعلم مبتدأ لصح أن لا يعلمه في حال مع العلم بأنه ظلم وأن كل ظلم قبيح
وقال قاضي القضاة بأن العلم بأنه قبيح علم آخر غير العلم الجملي وهو الصحيح لأنه لو كان هو العلم الجملي

لما

لما احتاج الى العلم بانه ظلم لان العلم الجملي قد كان حاصلا من قبل فثبت انه غيره ثم لا يخلو ان يفعله الفاعل
ابتدا او متولدا ومحال ان يفعله ابتدا لانه كان يجب ان يجوز ان نعلم ان هذا ظلم ونعلم ان كل ظلم قبيح ولا
يجوز العلم بانه قبيح في المعين من الظلم فثبت انه متولد ثم لا يخلو ان يكون متولدا عن علم الجملة كما ذهب اليه
الشيخ محمود بن الملاحمي او عن التامل في المقدمتين اللتين احداهما ان هذا ظلم والثانية ان كل ظلم قبيح وترتيبها
على حد يلزم عنها النتيجة والثاني اولى لان العلم الاستدلالي يتبع النظر ويحصل بحسبه كما نبينه ان شا الله تعالى
وهذا يظهر اذا كان العلم بان هذا الفعل ظلم هو علم استدلالي فاما ان كان ضروريا كما يعلمه
الواحد منا في فعل نفسه ضرورة فان العلم بانه قبيح لا يجب ان يكون هو علمه بان كل ظلم قبيح لانه يعلم ذلك وان
لم يعلم في فعل معين انه قبيح ما لم يحصل له العلم بانه ظلم ويجد ذلك ذلك فاذا حصل له ذلك وجد الحسد يعلم
انه قبيح ويجد ذلك علم حاصلة بعينه ولقائل ان يقول لو كان يجد لجاز ان يحصل وان لا يحصل اذا لم يحصل ذلك
وهو محال ويمكن ان يقال بان العلم الجملي يولده بشرط العلم بان المعين ظلم ولهذا لا يصح ان لا
يحصل لانه قد وجد السبب وشرط التوليد فوجب حصوله ولقائل ان يقول وما يلزم ان يكون حاصلا
ابدا بحسب الداعي ويكون علمه بانه ظلم وان كل ظلم قبيح يدعوه الى احداث علم بانه قبيح ولقائل ان يقول
هذه قضية ضرورية وهي العلم بانه قبيح متى علم انه ظلم وان كل ظلم قبيح وانه لا يمكن الانفكاك من ذلك
في حكم العقل فان العقل كما يقضي بان كل ظلم قبيح يقضي بان المعين من الظلم قبيح ويمكن ان يقال لو كان هذا
بضرورة العقل لكان يجب فيما علم باستدلال انه ظلم ان يعلم بالضرورة انه قبيح فيكون العلم بالشي استدلاليا
والعلم بصفته ضروريا وهذا محال لان العلم بالصفة يتبع العلم بالذات فان الاولى ما قلنا من انه
اذا كانت المقدمتان ضروريتان لم يكن استدلاليا وجرى مجرى العلم بان ليس بين ايدينا اجسام عظام متى
تقدم العلم بانا لا نراها وبانها لو كانت لرايناها وكما نعلم ان هاهنا نارا ضرورة متى علمنا هناك
دخانا ضرورة وعلمنا ضرورة ان كل دخان فيه نار وغير ذلك من هذا القبيل وان كانت احداهما استدلالية
كان استدلاليا ثم الكلام في انه متولد او يحصل بالداعي فيه نظر ولعله يرد بيانه ان شا الله تعالى عند الكلام

في النظر والله الهادي فهذا ما اتفق عليه الكلام في الموضع الثالث وبه تم الكلام في الموضع الثاني وهو في
اثبات العلم وأما الموضع الثالث وهو في اقسام العلم فاعلم ان العلم فعل من الافعال وهو ينقسم بحسب
ذلك الى قسمين ضروري واستدلالي فالضروري هو الواقع من فعل الله تعالى فينا لا عن غيره ليس الا العباد ولا يصح منهم
ايجاد العلم في غيرهم ابدا ويعلم الواجد منا ضرورة انه لو حاول ذلك لتعذر عليه وهو العلم الذي لا يمكن
للعالم به الامتناع منه وان يعرد وقولنا انفرد احترازا من الاستدلالي اذا صامه الضروري نحو العلم بزيد في
الدار حين يتنا اذا شاهده فانه لا يمكنه ان يمتنع من العلم به لمصامة الضروري له واما الاستدلالي
فهو العلم الذي يقف في حصوله على تقدم النظر والاستدلال وهو كالاول والضروري على ضربين احدهما
يعد في علوم العقل والثاني لا يعد في علوم العقل اما الاول فاعلم ان العقل هو العلوم الضرورية التي
متى حصلت في الواجد منا صح منه اكتساب العلوم وحسن من الله تعالى تكليفه على بعض الوجوه وانما سميت العلوم
عقلا لاحد امرين اما لانها تمنع صاحبها من اتيان ما يقبح واما لان العلوم الاستدلالية لا تثبت من دونها
فتشبه ذلك بعقال الناقة الذي يمنع الناقة من النفود ولا يثبت المنع من دونه **وجملة** علوم
العقل لا تعدو عشرة اقسام احدها علم الواجد منا باحواله من كونه عالما او مريدا او جائعا او
عطشانا او غيره وثانيها علمه بالمدركات عند سلامة الاحوال ويتبع ذلك العلم بانتفاء ما لا يدركه
وانه لو كان لادركه وثالثها علوم التقسيم كالعلم انه لا يخلو من النفي والاثبات والعدم والوجود
ورابعها علم البداية كالعلم بان الخمسة تساوي الخمسة وان العشرة اكثر منها وان لم يعرف لفظ الخمسة
والعشرة وخامسها العلم بتعلق الفعل بفاعله وسادسها العلم بما يتجلى من مقاصد المخاطبين
وسابعها العلم بما يعرض من الامور الظاهرة الجلية على وجه التذكر لها ويدخل فيه الحفظ عند الدرس والممارسة
الكثيرة للشيء القليل نحو حفظ اية لدراسته لها الف مرة ولا يدخل فيه الحفظ لكل شيء بل ما ذكرناه وشبهه
وثامنها علوم الخبرة والتجربة فيما اختبره دون ما لا اختبره نحو ان النار تحرق وان الزجاج مما يكسر

بالجمر وتاسعها العلم بالاخبار المتواترة وعاشرها علوم النفس لبعض الافعال والتحسين لبعضها
ونقول انها مترتبة على هذا الترتيب في باب الجلي والخفا فالاول الاول منها اجلى والله اعلم وقال بعضهم
بان العقل جوهر في القلب وقال بعضهم جزء وقال بعضهم في الدماغ وقال بعضهم هو امر روحاني ويدل
على ان ما ذكرناه عقل انه عند ثبوته يكون عاقلا وعند انتفايه او بعضه لا يكون عاقلا فلو كان العقل شيا اخر
لجاز انفصاله عن هذه الامور لانه لا دلالة تدل على ان العقل يتعلق به امر لا يجوز انفصاله عنه فكان يجب ان يصح
كونه عاقلا من دون هذه الامور او يكون عن عاقل مع تكاملها وذلك محال فالاحالة على امر لا يعلم احالة
على ما لا يعلم لا بنفسه ولا بطريق وذلك لا يجوز كما تقدم واما ما لا يعد في كمال العقل فقد تقدم فان
ما عدا ذلك من علوم الضرورة لا يعد في كمال العقل واما الاستدلالي كالعلم بالله تعالى وبصفاته
وما اشبه ذلك فهذا الحصار في اقسام العلم وتفصيله مذكور في لطيف الكلام واما الموضع الرابع
وهو ان العلم من فعلنا يفتقر الى النظر والاستدلال فالكلام منه يقع في اربعة مواضع احدها في حقيقة النظر
والثاني في اثبات النظر زايدا على الذات وعلى سائر صفات الحي والثالث انه يولد العلم والرابع في سائر شرائط
وجوده وتوليده للعلم اما الموضع الاول وهو في حقيقته فاعلم ان النظر لفظة مشتركة بين معان قد
بيناها واحدها الفكر والانسان يجده من نفسه ويعلمه ضرورة ولا يحتاج الى تحديد بل يحال الانسان فيه
على ما يجده من نفسه وقولنا نظر ينبي عن هذا الذي نجده وقد قال بعض شيوخنا انه الفكر وهو ابو هاشم
وقال بعضهم هو المعنى الذي يوجب كون الحي ناظرا وهو مبني على اثبات المعاني وقولنا نظر اجلى منه واسم المعنى
خفي في الغرض الذي يريدونه حدا ويعرف العوام النظر ولا يعرفون المعاني ولا الاحوال التي تحصل الجملة م
وقال ابو الحسين البصري هو التامل الذي يتضمن ترتيب اعتقادات او ظنون ليتوصل بها الى الوقوف على الشي باعتقاد
او ظن قال والنظر الصحيح هو ترتيب علوم او ظنون بحسب العقل ليتوصل به الى علم او ظن قال الشيخ محمود
ونعني بقولنا بحسب العقل ان يكون ترتيب المقدمات التي هي العلوم او الظنون صحيحا بان يتعلق الثانية بالاولى
ويمكن ان يقال ان التامل هو النظر ولهذا لا يجوز ان يقول تاملت كذا وما نظرت فيه ولا ان يقال افكرت

في كذا وما تأملته فيكون الزائد فضلاً لا معنى له ولا احتياج اليه ويكون تفسير كلمة بكلمة مثلها لان
من يشكل عليه معنى الفكر يشكل عليه معنى التأمل ان لم يكن اغمض وقال الشيخ محمود ان التأمل ليس الا تفريغ
القلب عن الاشتغال بذكر غير المقدمات المفضية الى العلم وهذا لا يصح لان التأمل هو النظر والقلب قد
يفرغ عن كل شيء ولا يكون ناظراً وقد يفرغ عن كل شيء ويذكر المقدمات ولا يكون ناظراً لان الذكر هو العلم والنظر
غير العلم لما بيّنّا من حصول المشقة في الفكر وانتفائها في العلم واقرب ما ينبئ عن لفظ الفكر سوى لفظ
الفكر ان يقال بان الفكر هو تعلق القلب باستحضار اعتقادات ليرتبها على حد يتعلق بعضها ببعض ليحصل عند تعلق
القلب بها مرتبة اعتقاد آخر فقولنا هو تعلق القلب جنس الحد يشترك فيه تعلقه باستحضار الاعتقادات
وتعلقه بحصول الشيء الذي يكون مراداً او مشتهى او غير ذلك فان تعلق القلب بالشيء مشترك بين النظر والارادة
والشهوة فان الارادة تعلق القلب بالمراد على وجه مخصوص والشهوة هي تعلق القلب بالمشتهى كذلك والعلم هو
تعلق القلب بالمعلوم وذلك التعلق هو سكون النفس اليه وقولنا باستحضار اعتقادات الى آخره فصلناه بذلك
عن جميع ما ذكرناه ونريد باستحضار اعتقادات ما هو معلوم من ان الناظر يجد من نفسه انه اذا اراد ان ينظر هل
الجسم محدث او قديم فانه يعلق قلبه باستحضار الاعتقادات التي هي انه لم يسبق المحدث وان ما لم يسبق المحدث
فهو محدث فيستحضر الدال الجسم والسبق والمحدث ليرتبها مقدمتين مزدوجتين احداهما ان الجسم لم يسبق المحدث والثانية
ان ما لم يسبق المحدث فهو محدث ونريد بالازدواج ان احداهما متعلقة بالاخرى لكونهما مشتركتين في امر
ومفترقتين في امر فاشتركا في نفي سبق المحدث وافترقا في الجسمية والحدوث ونريد بها كذلك ليحصل مطلوب الناظر
وهو العلم بحدوث الجسم عند تعلق القلب مرتبة هذا الترتيب فيكون حصول العلم بتعلق القلب بها مرتبة فهذا
هو الذي ينبئ عن النظر على سبيل التفصيل وان كان قولنا نظر اجلى من ذلك الا انه يفهم معناه مفصلاً والنظر
المولد للعلم هو هذا الجنس الذي هو التعلق المعلوم بين القلب وبين هذه الاعتقادات المرتبة هذا الترتيب
وعنه يحصل سكون النفس وهو جنس آخر وهو العلم وليس لقائل ان يقول فالمعنى الذي يثبته اصحاب
ابي هاشم اجلى من التعلق لان اهل اللغة العربية يستعملون تعلق القلب فيقولون تعلق قلبه بكذا من المشتهيات

او المرادات

او المرادات او من المطلوب فيها وما قارب الالفاظ اللغوية فهو اجلى ولفظة المعنى لا تستعمل
عندهم الا فيما تفيده الالفاظ فيقولون في قولهم عنيت كذا وهذا القيد من حقيقة النظر المطلوب ويشترك
فيه جميع ما يعنى بالالفاظ فكان ما ذكرناه اقرب واما الموضع الثاني وهو ان النظر زائد على ذات الحي
وصفاته فالذي يدل على ذلك ان كل عاقل يفصل من حاله اذا كان ناظرا وبينه اذا لم يكن ناظرا وما ذكرناه في
اثبات الاعراض يدل على اثباته ولا يشتبه الا بالعلم ولهذا نفاه ابو الهذيل وقيل ان اراد انه استحضار العلوم
وقال ابو الحسين بانه ترتيب العلوم والذي يدل على انه ليس من قبيل العلوم ان الواحد منا يفصل بين كونه ناظرا
وبين كونه عالما فصلا ظاهرا كما يفصل بين كونه مريدا او كارها وايضا فالنظر فيه المشقة بالضرورة
والعلم فيه الاشر احيانا بالضرورة وما نفي عنه ما ثبت في غيره فليس هو ذلك الغير وقولهم ان المشقة ترجع الى
تفريغ القلب لا يصح لان تفريغ القلب ليس الا انه لا يخطر بباله شي وهذا اسهل من خطور الاشيا بباله فلم
يصح ما ذكروه وهذه المشقة في النظر يجدها الواحد منا في قلبه او ما يتصل بالدماغ فلهذا قال بعضهم
ان النظر يحل في الدماغ والاولى انه يحل القلب وان القلب يتصل عروقه بالدماغ ويستمد من الدماغ فلهذا الحد
هذه المشقة متصلة ولا تتبين التعب والمشقة في شي من افعال القلوب ويظهر في النظر فصار بذلك متميزا عن
غيره والكلام في انه من قبيل الاجناس كالكلام في العلم سوا وقولهم كيف يعقل توليده للعلم وهو صفة
جوابه انه يعقل كما يعقل توليد الذات للذات وكما يعقل ايضا الصفة للصفة عندكم على معنى ان العلم يحصل
به ولا يحصل من دونه واما الموضع الثالث وهو انه يولد العلم فالذي يدل على ذلك ان العلم يحصل بحسب
النظر الصحيح ولهذا فان من نظر في دليل اثبات الصانع على الوجه الصحيح حصل له العلم به دون غيره من المسائل وكذلك
النظر في كل مسئلة من المسائل فلولا انه يحتاج حصوله عند النظر لما صح فيه هذه القضية وايضا فانه يقل
بقلته ويكثر بكثرته فان اكثر الناس نظرا في الحقائق اعظمهم ادراكا للدقائق ولهذا اذا نظرنا في ادلة كثيرة
حصل لنا العلم بمدلولات كثيرة بحسبها وايضا فان كل من نظر في الدليل على الوجه الصحيح فانه يجب عند نظره
حصول العلم بالمدلول على وتيرة واحدة وطريقة مستمرة ولا يمكن ان لا يحصل فلو كان ذلك حاصلا من جهة الله تعالى

لجاز ان يخلق فيحصل في حال دون حال وما ذكره من انه حصل بطبع المحل محال لان الطبع غير معقول في
نفسه كما تقدم ولانه كان يجب حصوله بغير نظر ومعلوم خلاف ذلك وقول من قال انه يحصل
لتوفر الدواعي الى تحصيله لا يصح ايضا لانا نعد النظر الصحيح وسلامة الحال يتعذر علينا دفع هذا العلم عن انفسنا
ولا يمكننا ان ندفعه كما لا يمكننا منع السهم بعد نفوذه والحجر الثقيل بعد هويها لخلاف ما يجب لاجل الداعي فان
العاقل الحذر من نفسه انه يتمكن من ترك ذلك ولهذا متى علم الواحد منا ان في الظل منفعة عظيمة ولا مضرة عليه
وفي الشمس مضرة عظيمة ولا منفعة فانه تتوفر دواعيه الى القيام من الشمس ويعلم انه يمكن ان يمتنع من القيام
ولا يمكنه ان يمتنع من العلم عقيب النظر الصحيح كما لا يمكنه في سائر الاسباب والمسببات فدل على انه متولد عنه
وانه لا يقف على اختياره الا باختيار فعل سببه وهو النظر او تركه كسائر المسببات فان قيل فهل العلم
بنظر في ادلتكم ولا يتصل الى العلم قلنا لا نسلم انه نظر على الوجه الصحيح فاما قول من قال بانه ضروري
من الله فيقال له بنظر علمت ذلك ام بالضرورة فان قال بالضرورة فقد ابعد وكان يجب ان يشاركه خصمه
في ذلك وان قال بدلالة وطريقه اثبت النظر مولدا للعلم وهذا هو الجواب لمن نفى العلم الا بسند لا الى على الاطلاق
وقال انه ليس بعلم اصلا وايضا فان الله تعالى امرنا بالعلم فقال فاعلم انه لا اله الا الله وقال هل يستوي
الذين يعلمون والذين لا يعلمون فلولا انه من فعلنا وغير حاصل من الله تعالى ولا بطبع المحل وانه يحصل عند النظر والا
لما اوجبه علينا لان تكليف ما لا يطاق قبيح وايضا فكان يجب ان لا نستحق بالعلم امرا ولا نهيا ولا مدحا ولا
تعظيما ومعلوم خلاف ذلك فان اكثر الناس علما اعظمهم منزلة واستحقاقا للمدح والتعظيم فسبب الموضع
الثالث واما الموضع الرابع وهو في شرائط وجود النظر وتوليده للعلم اما شرائط وجوده
فهي اربعة احدها ان يكون قادرا لانه فعل والفعل لا يصح الا من قادر وثانيها ان يكون عاقلا فان من لا
عقل له لا يصح منه النظر كالصبيان والمجانين بالضرورة وثالثها ان يكون مجوزا غير قاطع لان من قطع على صحة
شيء او فساده لا يمكنه ان ينظر فيه اصلا ولهذا لا يمكننا ان ننظر في ان السماء فوقنا والارض تحتنا
فاما اذا نظر الناظر في دليل باطل على اثبات الصانع فقد قال قاضي القضاة بانه لا يولد العلم باثبات

الصانع

الصانع وانما هو ليعلم ان ذلك الدليل دليل عليه حتى لو وقعت شبهة في دلالة الاول لامكنه العلم به بالدليل
الثاني وهو قريب وهذا صحيح لانه غير قاطع فيه انه دليل وانما هو مجوز ان لا يكون دليلا فلهذا اوجب النظر فيه
ورابعها ان يكون ذا قلب مبني بنية مخصوصة لانا لا نعقل النظر الا في القلب كما لا نعقل الابصار الا في العين
وكذلك السمع الا في الاذن والطريقة في ذلك كله واحدة واما شرائط توليده للعلم فهي شرطان
احدهما ان يكون عالما بالدليل والثاني ان يكون عالما بوجه دلالة الدليل ونريد بوجه دلالة الدليل التعلق بين
الدليل والمدلول وهو ما يشترك فيه المقدمتان ويتردد فيه ويسمى عند المتفلسفين الحد الاوسط ولهذا قلنا
في النظر انه تعلق القلب باستحضار الاعتقادات نعني بالاستحضارات ان يذكر الافراد التي تكون في الدليل ثم يألفها
حيث يشترك المقدمتان في امر واحد فان التفرقة واقعة بين علمنا بان الله صح منه الفعل وكل من صح منه
الفعل فهو قادر وبين علمنا بان الله صح منه الفعل وانه ليس بجسم في ان الاول ليس اذا تعلق القلب بهما على ترتيبهما
ولد تعلقه بهما لذلك العلم بانه قادر دون الاخرتين وذلك هو العلم بتعلق الدليل بالمدلول فيتبين بذلك
الموضع الرابع وبذلك يثبت الموضع الرابع وبثبوته يثبت الفصل الثاني وهو ان العلم من فعلنا يفتقر الى النظر
والاستدلال **واما الفصل الثالث** وهو ان النظر في معرفة الله تعالى اول الافعال الواجبة على الاطلاق
التي لا يعرى عن وجوبها مكلف فالكلام منه يقع في ثلثة مواضع احدها في وجوه الاحترازات وثانيها ان النظر
واجب وثالثها انه اول الواجبات اما الموضع الاول وهو في وجوه الاحترازات فاحترزنا
بذكر الافعال عن التروك لانه كما يجب على المكلف في اول كمال عقله النظر يجب عليه ترك الظلم وغيره من القبائح
وقولنا على الاطلاق احتراز مما يجب بشرط لانه كما يجب عليه النظر يجب عليه شكر النعمة التي يراها عليه
بشرط ان يكون فاعلها قصد بها وجه الاحسان اليه هذا ذكره شيوخنا وقلنا التي لا يعرى عن وجوبها
مكلف احتراز من رد الوديعة وشبهه فانه يجب عليه في تلك الحال ولكنه يجوز ان يعرى عن ذلك
واما الموضع الثاني وهو ان النظر واجب فالذي يدل على ذلك وجهان احدهما سمع وهو وجوب المعرفة
والثاني يخص النظر اما الاول فقد قدمناه في اول الكتاب وبينا الخلاف هناك فلا معنى لاعادته

واما الوجه الثاني فهو انه فعل يؤمل به زوال الخوف وكل ما هذه حاله يجب فعله وهذه
الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول فالكلام فيه يقع في موضعين احدهما في بيان اسباب الخوف والثاني
في ان النظر يؤمل به زوال الخوف اما الموضع الاول وهو في بيان اسباب الخوف فقد بينا في كتاب التكميل
انها اربعة احدها ان يسمع العاقل عند كمال عقله اختلاف الناس وتضليل بعضهم لبعض فيخاف ان يكون على
ضلال وطريق هلاك وثانيها ان يحصل معه هذا الخوف بما يسمع من وعظ الواعظين او بتذكير الانبياء عليهم السلم
او يجد ذلك في كتاب فيصير لاجله خائفا وثالثها ان ينتبه من قبل نفسه بما يرى من تقلب احواله في الصحة
والسقم والشباب والهرم فيجوز ان يكون له صانع يريد منه ما ان خالفه فيه اهلكه ويدخل في هذا الوجه ايضا
ان يخطر بباله ان اثار النعمة عليك ظاهرة من جريان الروح وثبات العقل وحصول الشهوة في حال والنفرة عن المضار
وثبات الحواس وسلامتها بحيث يقع بها الادراك وتراها تثبت في انسان وتزول سلامتها من انسان وتكمل
الصورة الحسنة في بعض دون بعض فيقول اجوز ان يكون لها محدث انعم بها وطلب مني الشكر بما استحق عليها
فانك تعلم انك لست هكذا ابتداء وانما الانعم ومقدار ما يستحق من الشكر لا بعد معرفته فان الشكر بر ابدا
كما في الشاهد وقد عرفت ان من اعطاك كل يوم دينارا فان اقل الحقوق عليك ان تعرفه وتشكره من
شكره فانك اذا لم تعرفه ربما ان تكفره وليس الشكر على الجملة شكرا لان من قال اعطيت درهما اجز الله خيرا
من اعطانيه لا يكون مؤديا للحق الا اذا امكنه معرفته فربما انكره بعينه واستخف به وهو لا يعلم انه المنعم
عليه عند اساءته منه يصغر في صغر النعمة الواردة منه وقد ثبت ان شكر النعمة واجب واذا كان لا يمكن
الا بمعرفته كانت واجبة لان ما لا يتم الواجب الا به يكون واجبا في العقول وهذا الوجه فيه نظر
فقد يمكن ان يقال اذا شكره على الجملة كفاه ويمكن ان يقال لا يخطر بباله انه نعمة الا وقد خطر بباله انه فعل
فاعل ينبغي له ان يحذره فانه لا يامن منه ان يريد منه ما اذا لم ياته به عاقبه عليه عدلا او ظلما ويمكن
ان يقال بان كل ذلك قد يخطر بالبال فلو قدرنا انه خطر بالبال ما ذكرناه من شكر النعمة وخطر بباله انه لا

بأمر أن ما يستحقه من الشكر عظيم لا يعرف مقداره فلا يمكنه أداء الواجب إلا بمعرفته أن ذلك يوجب
عليه النظر المؤدي إلى معرفته كذلك والله أعلم ورابعها ما نقوله شيوخنا أن المكلف لو لم يخطر
بباله شيء مما ذكرناه أولاً كان لا بد أن يخطر الله تعالى بباله نحو أنه إن لم ينظر ويعرف صانعه لم يأمن سخطه
وعقوبته وهذا إذا أراد تعالى تكليفه لأنه متى لم يخطر بباله ذلك كان في حكم الساهي فلا يلزمه شيء
فلا بد من ذكر ليصح كونه مكلفاً وقد اختلف شيوخنا في الخاطر وفيما يتضمنه **أما الخاطر**
فقال الشيخ أبو علي إنه من قبيل الظن والاعتقاد وقال أبو هاشم إنه من جنس الكلام والوسوسة وكلما يكلم
الواحد نفسه وقال الشيخ أبو الحسين البصري أن خطور الشيء بالبال هو شيء مغاير عن الكلام والظن والاعتقاد
وهو حصول معنى الشيء في القلب من غير أن يحكم عليه الإنسان بنفي ولا إثبات قال فإذا خطر بباله معنى الصانع
للعالم وأنه يجوز أن يكون له صانعاً ويغلب ذلك على ظنه لما يرى من آثار الصنعة ويتبع هذا أن يكون
قد أراد منه شيئاً ويسخط شيئاً ويعلم أيضاً أنه إذا علم بصانع العالم وأنه يعاقب على القبيح كان أبعد
منه ثم ينقله عقله من مرتبة إلى مرتبة فلا يحتاج إلى تنبيه بعد خطوره بالبال وإن كان ممن فطنته بعيده
لا يتنبه على غامض الأدلة فلا بد من منبه من العقلاء أو أن عالج من نفسه إلى أن يبحث ويسأل وأما ما يتضمنه
الخاطر فقد بينا ما ذكره أبو الحسين وقال الشيخ أبو هاشم لا بد أن يتضمن الخاطر أمارة الخوف من ترك النظر
لأن العاقل لا يخاف من غير أمارة ولهذا لا يخاف من سقوط حائط ليس بمائل وإنما يخاف العاقل من
ترك النظر إذا خاف استحقاق العقاب من صانعه ورجا أن لا يستحق إذا نظر قال فيجب أن يكون له أمارة
على إثبات الصانع بما في العالم من آثار الصنعة وأمارة على استحقاق العقاب بما يرى أن القبيح يستحق عليه الذم
وهو مضرة وأمارة على زوال الخوف بالنظر بما تقرر في العقل بأن الإنسان مع النظر أقرب إلى الوقوف على
الحقائق وذكر قاضي القضاة أن الخاطر يتضمن أربعة أشياء وجوب المعرفة والنظر وثانيها التخويف
من ترك النظر وثالثها التنبيه على أمارة الخوف ورابعها التنبيه على ترتيب الأدلة والشيخ
أبو علي قال لا يحتاج إلى أمارة الخوف لأنه يكفي أن يقال الإنسان لا نأمن إن لم تنظر أن تستحق العقاب وأوجب

ابو علي ان ينبهه على مراتب الادلة فيخطر بباله ان الافعال هي الاولى ان يكون هي الدليل وقال ابو هاشم
لا يجب لان العاقل ينتبه على ذلك ويمكن ان يقال ان جميع ما ذكروه يسمى خاطرا الا ان الخاطر ما خطر
بالبال وان كان ما قاله ابو الحسين اقرب لان الكلام لا يعقل وقوعه في القلب وان كان يمكن ان يقال يقع
معناه واما ماهية الخاطر فيجوز ان يقال بانه يختلف فقد يلقى في بعض الناس ان يخطر بباله معنى
الصانع ثم يستدرك سائر ما ذكروه بعقله ويمكن في البلداء ان لا يكون كذلك فيحتاج الى ما ذكروه وقد
ثبت ان العاقل يعلم ضرورة اذا حصل معه الخوف انه لا شيء يدفعه سوى النظر لانه الذي يدفع به العقلاء
عند المخاوف ويذمون من لا ينظر في امر النجاة عند اعتراض الخوف وايضا فانه اذا لم يجد من نفسه
معرفة الصانع بديهة ولا مشاهدة ولا بالاحساس بحاسة والتقليد ليس بطريق وخبر الناس والرسل ليس
بطريق عرف انه ليس من سبيل معرفة الا النظر والاستدلال واما الاصل الثاني وهو ان كل ما هذه حاله
فهو واجب فالذي يدل على ذلك ما نعلمه من ان العاقل اذا اخبر بان في الطريق سبعا ضاريا او لصا عاديا
يخاف من ترك السؤال ان يعطب فان العقلاء يوجبون عليه التحرز والنظر والتأني والتدبر لان لا يقدم على
الهلكة وكما يوجبون عليه دفع الضرر عن نفسه يوجبون عليه كل فعل لا يتم دفع الضرر المخوف الا به وانما كان كذلك
لانه فعل يؤمل به زوال الخوف فيجب في كل فعل هذه حاله ان يكون كذلك فان قيل وكيف يجب النظر ومن
المعلوم انه سبب ضلال كثير من الناس نحو الفلاسفة والملحدة وغيرهم ولهذا قال تاركو النظر والمتمسكون بالجمل
اسلم واحسن حالا من اهل الانظار قلنا هذا لا يصح لان الضلال ليس بسبب النظر فانه سبب كل خير
وحصن من كل شر ولهذا يفزع اليه العقلاء عند اشتباه المداخل والمخارج فلولا انه في نفسه حسن لما صحت فيه
هذه القضية وانما الجهل حصل على جهة الابتداء لا بسبب النظر وقد اختلف اصحابنا في ذلك قال
ابو علي النظر كله حسن الا ان يكون مفسدة او يقصد به فاعله وجه فساد وحكي عن ابي هاشم ان كله حسن الا ما كان
منه مفسدة فاما اذا قصد به الفساد فالقصد قبيح والنظر حسن في نفسه قال لان النظر استكشاف وطلب

وذلك حسن ويمكن أن يقال كل نظر يكون مفسدة أو ما يقاربه من الواجب أو يقصد به احداث الشبه
للاضلال فانه قبيح وما تعرى عن هذا فهو حسن ووجه ذلك أن العقلاء يذمون من يفعل ذلك ومن يعلمون منه
انه يضع الشبه للاضلال لا للنقض وأما الموضع الثالث وهو أن النظر أول الواجبات فالذي يدل على
ذلك انه مقدم على العلم من حيث هو سببه والعلم متقدم على ما عداه من الواجبات لأن الواجبات اما شرعية
وهي واقفة على نبوة النبي صلى الله عليه وآله وأما عقلية وهي كلها مترتبة على المعرفة بالله تعالى وكان معرفة
صفاته وعدله وحكمته ونبوة انبيائه فرع على العلم به تعالى وما تقدم على ما هو متقدم على غيره فهو متقدم على
ذلك الغير فثبت الموضع الثالث وبذلك ثبت الفصل الثالث وثبوته ثبت الموضع الخامس وهو فيما تناوله
التكليف وأما الموضع السادس وهو في ماهية الانسان المكلف فالكلام فيه يقع في ثلثة مواضع
أحدها في حكاية المذاهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه والثالث في حجة المخالفين
والجواب عنها أما الموضع الأول فعندنا أن الانسان هو هذا الشخص المسمى بني آدم والبشر ما من زايد
على ذلك وهو الحي العاقل المكلف المطيع العاصي المثاب المعاقب وقال قوم البشر هو الانسان واختلفوا
فقالت الفلاسفة المثبتون للنفس أن الانسان هو النفس والنفس ليست مطبوعة في هذا الجسد ولا حالة في جزء
منه ولا موجودة في جهة وهي تستعمل البدن بواسطة قوى هذا البدن قالوا ومعنى الموت انها تفارق هذا
الجسد فلا تشتغل باشتغاله ولا تستعمل آلة لها وقال النظام المكلف روح مشتبك في هذا البدن وقال
الاسواري بانه روح في القلب لا يدخل تحت الادراك وروي عن معمر انه جزء لا يتجزى وان محله الدماغ وان
هذا الذي في القلب يتحرك هذه الجملة له ويروى عن معمر مثل قول الفلاسفة وقال ابن الراوندي بانه جزء
في القلب والجوارح مسخرة له تقدم باقدامه وتمسك بامساكه وانه يثبت في البدن أن لولا كثرة البهاجع
الحس والادراك والتألم وذهب أهل التناسخ الى انه شيء في الجملة وهي له بمنزلة القميص وهذا شانك
هذا الجسد وهو قريب من مذهب النظام الا انهم جوزوا انتقال الروح الذي هو الانسان في الهياكل دون النظام
وقال ابو بكر بن الاخشيد انه شيء رقيق مشتبك في هذا الكثيف ومتشكل بشكله واذا قطع عضو منه تقلص

عنه ما فيه دار امتنع المعلومات وقال بعضهم الانسان هو الروح وما هو فيه من الجسد وهو قول بشر
بن المعتمر وهشام بن الحكم ثم اختلفا فقال بشر هما حيان جميعا وقال هشام الجسد موات والروح حي مدرك
واما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه فالذي يدل على ذلك العقل والشرع اما العقل
فاعلم انا اذا ذكرنا الدلالة على ذلك فانما نريد به الكشف والبيان والا فالانسان يعلم بالضرورة ولا يحتاج
فيه الى نظر واستدلال ولكن نكشف الحال عن ذلك بوجوه بينة احدها ان العقلاء يعلمون بفطرة عقولهم
حسن امر هذا الشخص المسمى بصفة مخصوصة بعض الافعال وقبح بعضها وذمه على بعضها ومدحه على بعضها
ولهذا تجدهم يمدحونه على مكارم الاخلاق ويامرونه بها ويذمونه على مساوي الاعمال وينهونه عنها ويعجبون الناس
منه ويعجبون منه ويفرقون بين الاجرة وبين الرامي بها وان الرامي بها هو الفاعل دون الاجرة فلولا انهم
يعلمون ضرورة ان الفاعل المتصرف العاقل الممدوح على فعله ومفارقة العالم الممدوح على عمله والذي فهمه
هو هذا الشخص المسمى بنيه بني ادم لما وجهوا هذه الاحكام اليه ولكانوا المنزلة ان يشكروا عين المحسن ويذموا
عين المسيء ومعلوم انهم يفرقون بين الامرين فثبت انه المكلف العاقل العالم المدرك وثانيها ان كل
عاقل يعلم احواله النفسية من كونه عاقلا او عالما ومريدا او كارها ومشتهيا ونافرا وجائعا وناظرا وشائقا
وجائعا وملتذا او متألما وسامعا ومبصرا والعلم بالحال ضرورة فرع على العلم بالذات التي هي النفس
المختصة بذلك ضرورة لان الصفة تبع الموصوف فالعلم بالموصوف اجلى من العلم بالصفة ومعلوم ان الجلي المعلوم
ضرورة ليس الا هذا الشخص المسمى دون ما يدعونه من الانسان والنفس الروحانية لانها عندهم لا يعلم الا
بادلة دقيقة غامضة تذهب عن كثير ممن يعلم هذه الاحوال فدل على ان هذه الاحوال انما يعلم ضرورة من
الانسان المسمى بنيه بني ادم وثالثها ان الانسان لا يخلو ان يكون هو هذا الشخص او سواه ولا يجوز
ان يكون هو سواه لانه لا يعلم ضرورة ولا بدلالة فانه لو دل عليه دليل لما كان الا ما ذكرناه مما يتميز
به النفس من غيرهم عما عداها من صحة الفعل منها دون غيرها او احكامه منها دون غيرها وما اشبه ذلك

وما من شي

ومامن شيء من ذلك الا ويمكن ان يضاف الى هذا الجسد بل يعلم ضرورة انه مضاف اليه وقد ثبت ان ما
لا يعلم ضرورة ولا دلالة فانه لا يجوز اثباته   واما دلالة السمع فالمعلوم من دين النبي صلى الله عليه
واله ضرورة ان الانسان هو هذا الشخص المبني بنية بني ادم وانه المكلف العاقل المطيع العاصي المثاب المعاقب
وانه الذي يتوجه اليه الامر والنهي والمدح والذم   والقران ناطق بذلك قال الله تعالى ولقد خلقنا الانسان
من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة
عظاما فكسونا العظام لحما ثم انشاناه خلقا اخر فتبارك الله احسن الخالقين   وقال تعالى قتل الانسان
ما اكفره من اي شيء خلقه من نطفة خلقه فقدره ثم السبيل يسره ثم اماته فاقبره ثم اذا شاء انشره كلا لما يقض ما امره
وقال تعالى ولقد خلقنا الانسان من صلصال من حما مسنون والايات في ذلك كثيرة   والثاني في ذلك طاعن
على الكتاب والسنة المعلومة الظاهرة المتواترة فسقط الموضع الثاني   واما الموضع الثالث
وهو في بيان حجة المخالفين والجواب عنها   فاحتج المخالف بان قال ان هذا البدن الظاهر
مركب من اجزاء كل واحد منها ليس بحي ولا عاقل ولا عالم ولا قادر فاذا اجتمعت لم يجز ان يصير
حيا عاقلا عالما قادرا لان ما ليس بحي ولا عاقل اذا انضم الى ما ليس بحي ولا عاقل فلا يجوز ان يكون الجميع
حيا عاقلا عالما قادرا كما ان ما ليس باسود اذا انضم الى ما ليس باسود لم يجز ان يصير اسود   والجواب
عن ذلك ان هذه الشبهة ترد على من قال بان الانسان شيء منساب في البدن ومشكل بشكله   ثم يقال لهم
ان ما ذكرتم من انه لا يجوز ان ينضم ما ليس بحي الى ما ليس بحي فيصير حيا عند الاجتماع ليست بقضية مطلقة
في جميع المواضع فانه يجوز ان ينضم ما ليس بمؤتلف الى ما ليس بمؤتلف فيصير الجميع مؤتلفا   ونعلم بالضرورة انه
يجوز ان ينضم ما ليس بعشرة الى ما ليس بعشرة فيصير الجميع عشرة   ونعلم ضرورة ان اليد الة في القبض والبسط
وكل واحد منها ليس باله في ذلك ولا يصح ذلك فيه   وكذلك العين الة في البصر والاذن الة في السمع وكل
جزء من ذلك ليس باله في الادراك   فلا يمتنع ان يجتمع ما ليس بقادر ولا عاقل فيكون قادرا عاقلا فان

ما ذكروه ليس الا انهم يقولون لا تثبت للجملة شيء لا تثبت للاجزاء ولا تثبت للاجزاء امر لا تثبت للجملة
وهذا لا يصح اطلاقه وهذا الخلاف الاسود لان السواد به راجعة الى كل جزء فلا يجوز ان تثبت للجملة
منها ما لا تثبت للاجزاء فان قيل فانكم قد ذكرتم في كلامكم ما يدل على ان القلب هو المتعلق بالمطلوبات
والمعقولات والمرادات والمكروهات وهذه اشارة الى انه هو العاقل المكلف المريد الكاره
وهذا شبيه مذهب القوم قلنا انا انما ذكرنا ان الانسان يجد العلم والعقل والارادة والكراهة
والشهوة والنفار من جهة قلبه وناحية صدره ولا يجد ذلك من ساير اعضا جسده كما يجد الابصار من
جهة العين والسمع من جهة الاذن والشم من ناحية الانف والطعم للاشيا من ناحية الفم دون ساير الاعضا
وكما نعلم ضرورة ان هذه الحواس تختص بهذه الادراكات نعلم ضرورة ان القلب يختص بتلك الامور الباطنة
من العلم والشهوة والنفرة وكما نعلم ضرورة انه لا يصح هذه الالات من العين والاذن وغيرها ولا تكون
سليمة صالحة لما تختص بها الا باتصالها بالجملة التي هي الحواس لها آلة وهي الجملة التي في اجزايها الحياة
المؤتلفة المبنية بنية مخصوصة متصلة متخلخلة تتردد فيها النفس الجاري وهو الروح على كمال الشرايط
في الحي فكذلك لا يصح القلب ويكون سليما صالحا لما يختص به من العلم والارادة والكراهة وغيرهما الا لكونه
آلة لذي القلب وهو الجملة الحية المبنية بنية مخصوصة بحيث يتصل العروق بعضها ببعض الى ناحية القلب فيصير
من جملة الحي وآلة للجملة وقد علمنا ضرورة ان الافعال تقع بالالات كالقبض والبسط باليد والمشي بالرجل
والطيران بالجناح وغير ذلك ونضاف ذلك في صفة الفعل الى ذي الآلة وهي الجملة من غير تخصيص في الاضافة
لبعضها دون بعض وهذا الخلاف ما ذكره المخالف فانه لا يجعل للجملة تاثيرا في الفعل ولا يضاف اليها
ولا في شيء من هذه الاحوال بل يقول بان هذه الاحوال التي هي الارادة والكراهة والعقل والشهوة والنفرة
تختص بما قال انه الانسان وهو الجزء الروحاني والقوى التي يذكرونها او الجزء الذي في القلب ولا نشترط
هذه الاتصالات في الفعل وثبوت هذه الاحكام ولا هذه البنية المخصوصة فافترقا وبذلك
تثبت الموضع الثاني وبثبوته تثبت الموضع الثالث وبذلك يتم الكلام في التكليف

واما الباب

وأما الباب الثالث وهو أنه تعالى لا يعذب أحداً إلا بذنبه ولا يثيبه إلا بعمله

فالكلام منه يقع في موضعين أحدهما في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا
إليه وفساد ما ذهب إليه المخالف أما الموضع الأول فمذهبنا أنه تعالى لا يعذب أحداً إلا بذنبه ولا
يثيبه إلا بعمله وذهبت المجبرة إلى أنه تعالى يجوز أن يخلق حيواناً في نار جهنم يعذبه ابتداء من غير استحقاق وقالوا
بناء على استحسان ذلك إنه يعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم وإن لم يكلفوا ولم يعصوا وأما الموضع الثاني
وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا إليه وفساد ما ذهب إليه المخالف فالذي يدل على ذلك أن المجازاة بالثواب والعقاب
لمن لا يستحق ذلك يكون قبيحاً والله تعالى لا يفعل القبيح وهذه الدلالة مبنية على أصلين أما الأصل الأول فالذي يدل عليه
أن المجازاة بالثواب لمن لا يستحقه يكون تعظيماً لمن لا يستحق التعظيم لما بينا أنه لا بد في الثواب من التعظيم وسيأتي
مزيد إيضاح فيه إن شاء الله تعالى وقد بينا أن تعظيم من لا يستحق التعظيم قبيح وكذلك فالمجازاة بالعقاب لمن
لا يستحقه يكون ظلماً لأنه ضرر لا نفع فيه للمعذب ولا دفع ضرر ولا استحقاق على قول المخالف ولا هو مفعول
للظن للوجهين المتقدمين ولا هو في الحكم كأنه من جهة المعذب لأنه لا يلجئه إلى شيء من ذلك ولا يستطيع ذلك
ولا في الحكم كأنه من جهة غير الله تعالى لأن كلاهما أنه فعله عز وجل وهذا معنى الظلم والظلم قبيح ضرورة
ولهذا يستحق الذم عليه والذم لا يستحق على فعل إلا وهو قبيح وأما الأصل الثاني وهو أن الله تعالى لا
يفعل القبيح فقد تقدم بيانه والسمع قد أكد ذلك قال الله تعالى ألا تزر وازرة وزر أخرى وأن ليس
للإنسان إلا ما سعى وقال تعالى هل تجزون إلا ما كنتم تعملون وغير ذلك **واحتج المخالف**
بما روي أن خديجة سألت النبي صلى الله عليه وآله عن أطفالها الذين ماتوا في الجاهلية فقال
عليه السلام في النار **وهذا** لا يصح لأن الخبر من أخبار الآحاد ويخالف بظاهره دليل العقل
والكتاب فلا يصح الاحتجاج به ولو صح لحمل على أنهم كانوا بالغين إلا أنها سمتهم أطفالاً لقرب عهدهم بالبلوغ
كما قال الشاعر

وأشرع في الفواحش كل طفل ... يجر المخزيات ولا يبالي

ويعارضه ما رواه أنس بن مالك

واحتجوا عن النبي صلى الله عليه وآله أنه سئل عن أولاد المشركين فقال هم خدم أهل الجنة
بأنهم يدفنون في مقابر الكفار ويسبون ويستخدمون ولا يصلى عليهم وهذه عقوبة لهم
والجواب عن ذلك أن هذه تكاليف للمؤمنين يثيبهم الله تعالى على احتمالها وما كان فيه
مضرة على الأطفال فهو امتحان جار مجرى الأمراض والموت ولا يصح ما ذكروه من ذلك والله الهادي وبذلك
تم الكلام في التكاليف وما يتصل بها الحمد لله ومنه تم الجزء الأول

وأما الجزء الثاني وهو الكلام في المصالح

اعلم أن الناس اختلفوا في المصالح وفي وجوبها على الله تعالى وفي كثير من أحكامها وأحكام المكلف
معها وفي تعيينها على وجه يتميز ما هو مصلحة عما هو مفسدة فينبغي أن نتكلم في جميع ذلك على التفصيل
واعلم أن المصالح على ضربين مصالح الدنيا ومصالح الدين ونحن نتكلم في كل واحد من هذين القسمين على
سبيل التفصيل فإن تمام الكلام فيهما تمام الكلام في المصالح على الإطلاق والله الهادي **القسم الأول**
من المصالح وهو المصالح الدنياوية والكلام منها يقع في أربعة مواضع أحدها في حقيقة المصالح الدنياوية
وثانيها في حكاية المذهب وذكر الخلاف وثالثها في الدليل على صحة ما ذهبنا إليه وفساد ما ذهب إليه
المخالف ورابعها في شبه المخالفين والجواب عنها أما الموضع الأول وهو في حقيقة المصالح الدنياوية
فهي المنافع التي لا مضرة فيها ولا وجه من وجوه القبح وهي مفعولة في دار التكليف عارية عن الدعاء والصرف فيما
يتناوله التكليف ومثال ذلك أن يعلم الله تعالى أنه إن رزق زيدا مالا انتفع به زيد ولم يستضر هو
ولا غيره بذلك في دين ولا دنيا وليس هو داع له إلى فعل واجب ولا صارف عن فعل قبيح فيكون مصلحة دنيوية فهذه
هي المصالح الدنياوية عند أهل الاصطلاح وإن كان أهل اللغة يستعملون المصلحة في كل منفعة حسنة أو حسنة
ولا يعتبرون ما ذكرناه من الشرائط وأما الموضع الثاني وهو في حكاية المذهب وذكر الخلاف فاعلم أن الناس
اختلفوا في وجوب ذلك فذهب الشيخ أبو علي وأبو هاشم وقاضي القضاة وغيرهم من شيوخنا إلى أن الأصلح من ذلك غير واجب

عليه

وفيه وتوسط بين المبتدا او الخبر قبل العوامل وتوبدها صفة مرفوعة

اما فعلية مثل زيد علوا القائم ونعلها في كان ولكن وليتها وانا وادخلوا [illegible]

وطينه واداريها مثل كان زيد علو القائم ان زيدا هو القائم [illegible]

وقوله صيغة مرفوعة ولم يقل صيغة لان فيه الخلاف هل هو حرف او اسم بمعنى [illegible]

لا حرف لا محل له من الاعراب وبعد عمرو انه اسم مبتدا اما قوله [illegible] وهو

خبره جملة خبر عن المبتدا الاول مثل زيد هو القائم والشرط في العبد

ان يكون معرفة او افعل الاسم الالف واللام او فعل مضارع ويسمى

عامل ليعمل في النعت والحرف لانه اذا توسط بين المبتدا وما

بعده [illegible] خبر فيه [illegible] قبل الكلام [illegible] يسمى

البيان [illegible] الجملة ان كان [illegible] الاصل

ملحوظا متصلا مثل [illegible] ومنفصلا [illegible] الاختيار [illegible]

[illegible] مثل لمن كان له قلب كان [illegible]

وبارز مثل [illegible] وله [illegible] فيه [illegible]

ادخل عليه العوامل التي تنصب [illegible] ان زيدا [illegible]

والطلبا [illegible] الا ان اذا [illegible] علم ان [illegible]

خبر محذوف [illegible] والعائد المعول [illegible] اذا كان [illegible] واما مجرورا [illegible]

بالتدريج [illegible] منه [illegible] حرف الجر [illegible]

[illegible] حذف [illegible] واما [illegible] اذا [illegible] الكلام

[illegible] الذي [illegible] عن [illegible]

[illegible] موضع [illegible] الباقي [illegible] لانه [illegible]

[illegible] فان [illegible] الموصول [illegible] العائد [illegible]

[illegible] البيان [illegible] الكلام [illegible] خبر [illegible] والموصوف [illegible] دون صفة

وكذلك الصفة دون الموصوف واما [illegible] الله [illegible]

العامل [illegible] اذا [illegible] الخبر [illegible] اذا [illegible]

والحال [illegible] والخبر [illegible] الكريم [illegible] الذي [illegible]

[illegible] الخبر [illegible] والمصدر [illegible]

[illegible]

نحو الفتان تابع دخل فيه كل التوابع غير صفة خرج النعت بوصف متبوعه خرج
العطف والحرف بحرف مثل قام زيد وعمرو ومثال التاكيد جاء زيد نفسه الثاني هو الاول
وكل ما جاز عطف بيان صح بدلا ومثال ما ليس كذلك انا ابن التارك البكري بشر التارك العلم
قاعل مضاف الجامعه الف واللام والاصح ان يقال الحكم فيه الف واللام
لا يبدل اذا كان بدلا وقدر العامل اذا صعب الى ما ليس فيه الف واللام جعله بدلا وكذلك
المنادى اذا قلت يا زيد زيدا ان نونت الثاني كان عطف بيان وان ضممته جعله بدلا
قوله المعنى فيما يأتي منى الاسماء المعروف والافعال اذا جعل بجزم كله مثال ان تأتي يلقط
زيد ويقف عليه وحاصل انه مبني اذا وقف عليه وعند عكره موقفه
وله [illegible] على ما له مثل زيد عمر وجاريه علو زيد [illegible] وعمر و[illegible]
معنى الاول الظاهر البارز لرفع اللبس وهو مع الاول واما مثل [illegible] زيد
كما [illegible] فيه خلاف اعني الظاهر البارز لانه عندهم لا يدفع اللبس ولذلك
زيد [illegible] قوله واذا اجتمع ضميران وليس احدهما مرفوعا احدهما
مثل [illegible] الاول فاعلم [illegible] قوله فان احدهما اعرف فقدمه مثل الجار
اعطي تقول اعرف وان كلاهما متساويين اما غائبين او مخاطبين [illegible] مثل
اعطيتكه والكاف اعرف لانه ضمير المخاطب والهاء ضمير الغائب فالخيار في وصل
الثاني وفصله ولذلك ضربتك [illegible] الضمير المتكلم والكاف [illegible] ان المتكلم اعرف
فقدم والخيار في الثاني وان تقدم الاعرف فالانفصال وكذلك اذا استويا في [illegible]
مثل اعطيته اياه لانه ليس احدهما اعرف وجب الانفصال [illegible] ومن اعطيته اياه
فالانفصال [illegible] والمختار في خبر كان الانفصال [illegible] في الاسم
مثل [illegible] كنته والمختار مثله كنت اياه وجاء لولا متصل
ومنفصل مثل لولاك [illegible] لولا الاكثر ومنفصل لولاك وعند الاخفش انه منفصل
[illegible] لولا انت وعند سيبويه انه مجرور بلولا و[illegible] الى اخرها وان كان
[illegible] محمول على لعل [illegible] المنصرف [illegible]
[illegible] الوقاية لانه في الماضي ما المتكلم [illegible]
بالمتكلم [illegible] والماضي مبني على الفتح والنون [illegible]
في المضارع [illegible] مثل يضربني [illegible] الفعل [illegible]
[illegible]

عليه تعالى وهذا هو الصحيح وذهب الشيخ ابو الحسين البصري الى انه يجب من جهة الدواعي اذا كان ما زاد على
ذلك القدر مفسدة الى ما لا يتناهى فان لم يكن مفسدة لم يجب من جهة الدواعي لان ذلك كالصارف فقد يعطيه
وقد لا يعطيه عز وجل وذهب اصحاب الاصلح الى وجوبه على الله تعالى وهم الشيخ ابو القسم الكعبي وسائر اصحابه من
البغداديين ولقد طال الكلام بين الشيوخ في الاصلح وكثرت الالزامات من البصريين لاصحاب الاصلح
والتزموا اكثرها منها واجمعوا ان كل نفع خالص ولا ضرر فيه فواجب عليه تعالى واوجبوا لذلك عليه ابتدا
الخلق وابتدا التكليف لانه اصلح واختلفوا فمنهم من سوى بين الفاعلين في وجوب الاصلح عليه على حد واحد
الوجه وقال بان العباد يجب عليهم الاصلح فالزموا وجوب التفضل في الشاهد وقالوا ان الذم على تركه مستحق
وان بعض عن الذم على ترك الواجب وقال بعضهم لا يجب في الشاهد بل في الباري تعالى لان العطيه لا تضره
والمنع لا ينفعه بخلاف الشاهد فان المنع ربما كان اصلح له ثم منهم من اوجب النوافل لانها اصلح ومنهم من قال
هاهنا صلاح اخر في انه لا يجب النافلة ومنهم من قال فعلها وتركها مستو في الصلاح فيخير وزعموا ان العقاب
انه اصلح من العفو فلهذا قالوا لو يجب العقاب ولم يوجبوا الثواب لانه اصلح وان خر المكلف ان لا يجب ولما
الزموا قبح تكليف من المعلوم انه يعصي قالوا يجب تكليفه لانه اصلح لم نعلم انه لا يعصي اذ لو تصور انه لا يموت الا
من اهل الجنة اغراه ذلك بالمعاصي ولا بد ان يكون في المكلفين من يدخل النار لانه اخر وذكر الشيخ ابو علي ان
مذهبهم في الاصلح غلط وانه يؤدي الى الخطا الذي يبلغ بهم الكفر وذكر قاضي القضاة انه لم يرد بذلك
تكفيرهم لان الكفر لا يثبت بالالزام الا اذا التزم المخالف عين ما هو كفر فاما اذا اطلق الخلاص من
ذلك فلا كفر وما من مذهب خطا وان صغر الا ويلزم عليه الكفر ولا يكفر صاحبه حتى يلتزم الكفر وسيتبين
الكلام في الكفر ان شا الله تعالى ويمكن ان نخرج هذا الخلاف الظاهر الجلي الطويل العريض على انه خلاف
في عبارة واذا املوا ذلك فالوفاق في المعنى احسن وان كان فيه تجهيل للشيوخ العدل والتوحيد حيث
دارت رؤسهم في الجدال واظهار الخلاف فيما يرجع الخلاف فيه الى عبارة وسيتبين الاصوب من ذلك ان
شا الله تعالى واما الموضع الثالث وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف

فالذي يدل على ذلك وجوه ذكرها شيوخنا منها ان القول بوجوبه يودي الى المحال وذلك لا يجوز وهذه
الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول فالذي يدل عليه انه لو وجب عليه اعطا ذلك المال الحلال اما ان يجب عليه ما
شاركه في وجه الوجوب اولا والثاني محال لان ذلك يودي الى ان يخص الفعل بالوجه الذي لاجله يجب ثم لا يجب
وذلك يعود على وجوبه لاجل ذلك الوجه بالنقض والابطال وان وجب عليه تعالى ما شاركه في وجه الوجوب الحاصل
ادى ذلك الى ما لا يتناهى بان يكون في ذلك منفعة ولا مضرة فيه على احد ولا وجه من وجوه القبح اما ان يفعله
تعالى وهذا محال لان الحادث ما لا يتناهى محال واما ان لا يفعله تعالى وهذا محال لان الاخلال بالواجب منه محال لانه قبيح
والله تعالى لا يصدر منه القبيح فثبت الاصل الاول وهو انه يودي الى المحال واما الاصل الثاني وهو ان ذلك لا يجوز فالذي
يدل عليه ان في صحته صحة المحال وفي وجوبه وجوب المحال وذلك نعلم خلافه ضرورة ومنها ان نورد هذه
الدلالة على وجه اخر وبيانه ان القول بالاصلح يعود على اصل وجوبه بالنقض والابطال لانه لو وجب الاصلح لوجب
ان يوجد تعالى لنا من الشهوات اضعاف ما وجد اما المشتهيات كثيرة واما الحي متى ترك واحد لنتزايد بذلك
لذاتنا فانها اثمان باي نتزايد للشهوات وما من حد يبلغ اليه من الشهوات الا ويمكن الزيادة عليه انفع لنا واصلح
الى ما لا يتناهى ووجود ما لا يتناهى محال فاختصاصه بوجه الوجوب محال فان وجود المستحيلات محال فقد ادى
القول بالاصلح الى ان لا يجب الاصلح وكل قول يودي ثبوته الى ان يعود على اصل ثبوتها بالنقض والابطال فانه يجب
ان يكون باطلا لانه اذ لم يصح بطل واذا لم يصح بطل لانه لا واسطة بين الصحيح والباطل ومنها انه
لو وجب الاصلح لكونه انفع مع تعريه عن وجوه القبح لوجب علينا الانتفاع بالمباحات لانها انفع لنا واصلح
وذلك محال لانه يخرج المباح عن كونه مباحا ويقتضي بانه لا مباح في افعالنا وذلك محال فان المباح احد اقسام
الافعال التي يفعلها العباد وايضا فهذا يوجب علينا طلب المنافع ومعلوم انه لا يجب من طلب المنافع
الا ما كان فيه دفع ضرر فلم يصح ما قالوه ومنها انه لو وجب الاصلح على الله تعالى للعباد لوجب علينا
ان ننعم على المحتاج وان نتفضل على الفقير وان نبذل نفائس الاموال في الهبات والعطايا والصدقات لان ذلك
انفع له ولا مضرة علينا فيه وليس فيه وجه من وجوه القبح وذلك يخرج التفضل عن كونه تفضلا وليس لهم ان

يقولوا

يقول لو اقتصر على فعله او مشقته فالحث لا من جنس الواجب ان يكون فيه مشقة ولان ما نفعله من
الثواب اصلح واعظم ولانه لو خرج عن كونه واجبا لاجل ما فيه من المشقة لوجب ان لا يجب شيء الا على الله تعالى
ومعلوم خلاف ذلك ومنها انه لو وجب الاصلح لوجب علينا النوافل لانها اصلح لما فيها من عظيم الثواب
ومعلوم انها لا تجب فان الامة قد اجمعت قبل حدوث المخالف ان ههنا نوافل غير واجبة وان كان يستحق عليها
عظيم الثواب ومنها قول شيوخنا لو كان الاصلح واجبا لما قدر تعالى على ان يتفضل علينا لانه ما من
تفضل علينا الا وهو اصلح فيخرج بصفة الوجوب ويكون واجبا عليه تعالى فلا يكون قادرا على التفضل اصلا عند اصحاب
الاصلح الا ان ينتقلوا عن هذا المذهب والوجوه التي ذكرها شيوخنا عليهم كثيرة جدا وليس فيها وجه الا
وقد اعترضه القوم وعارضوا ذلك الاعتراض على ما نبينه في الموضع الرابع واقوى ما يحتج به في نفي الوجوب
ان يقال لو وجب عليه تعالى شيء من افعاله لكان له وجه وجوب في العقل وذلك لا يجوز وهذه الدلالة مبنية على
اصلين اما الاصل الاول وهو انه لو وجب عليه شيء من افعاله تعالى لكان له وجه وجوب في العقل فالذي يدل عليه ان
الواجب لا يجب الا لوقوعه على وجه لمثل ما بينا ان القبيح لا يقبح الا لوقوعه على وجه واما الاصل الثاني وهو
انه لا يجوز ان يكون له وجه وجوب في العقل فالذي يدل على ذلك انه لو كان له وجه وجوب في العقل لم يخل اما ان
يجب لوجه يتفرع على التكليف اولا ومحال ان يجب لوجه لا يتفرع على التكليف لكونه منفعة او صلاحا او
اصلح او ما اشبه ذلك لانه كان يلزم وجوب كل منفعة او كل صلاح او مصلحة لان وجه الوجوب مع الوجوب كالعلة
مع المعلول فكما لا يجوز ثبوت العلة من دون معلولها كذلك لا يجوز وجود وجه الوجوب من دون الوجوب فكان
يلزم ان يجب عليه تعالى التكليف واكمال العقل وخلق الشهوة لجميع الاحياء لان ذلك اصول النعم ورأس المنافع
التي لولاها لما صح الانتفاع واكثر المصالح والالطاف ولو وجب عليه تعالى ذلك لكان التكليف شاملا لجميع
الاحياء لانه لا يخل بالواجب عليه تعالى فان الاخلال بالواجب جار مجرى فعل القبيح وقد ثبت انه لا يفعل القبيح فلا يجوز
ان يخل بالواجب عليه تعالى وفي علمنا بوجود الاحياء غير مكلفين من الصبيان والمجانين وسواهم دلالة على انه لا يجب
عليه تعالى شيء من ذلك وايضا فلو وجب عليه ما هذه حاله لوجب ذلك على كل فاعل وذلك يقتضي وجوبه

على العباد في الشاهد فيجب في الشاهد كل منفعة ومصلحة وان لا يكون كونها مفسدة او منفعة مؤثرًا في حكم
وجه الوجوب لتنزيله لما بينا ان وجه الوجوب كالعلة ومعلوم خلافه وبمثل ذلك يبطل جميع ما يدعى كونه وجهًا
للوجوب مما لا يكون مرجعًا على التكليف ومحال ان يجب عليه تعالى فعل لوجه يرجع على التكليف لانه لا يخلو ان
يجب لانه لا يتم التكليف الا به او لا يحسن الا به وايهما كان فان الفعل لا يجوز ان يجب لاجله لان التكليف تفضل
من الله تعالى على عباده غير واجب عليه عز وجل الا بتدائه والا لزم ان يكلف جميع الحيوانات وذلك محال على
ما تقدم فاذن التكليف تفضل منه تعالى وانعام وكل ما لا يتم التفضل الا به او ما لا يحسن التفضل الا به لا يكون
واجبًا فعله لوجوه احدها انه لو كان يلزم ان يجب علينا ما لا يتم التفضل الا به او ما لا يحسن التفضل الا به
لان وجه الوجوب مع الوجوب يجري مجرى العلة مع المعلول كما تقدم وذلك محال الوجه الثاني انه لو
وجب ما لا يتم التفضل الا به او ما لا يحسن الا به لكان التفضل واجبًا في نفسه لان ما لا يتم الشيء الا به لا يكون على خلاف
ذلك الشيء في نفسه الا ترى انه يجب تبعًا لوجوب ما لا يتم الا به ويسقط وجوبه تبعًا لانتفاء وجوب ما لا يتم
الا به يبين ذلك ويوضحه انه لما وجب علينا رد الوديعة وقضاء الدين وجب علينا ما لا يتم الا به من دخول الدار
واخراج ما به يقع قضاء الدين ورد الوديعة ولما لم يجب علينا ان ينفع الغير تفضلًا لم يجب علينا ما لا يتم التفضل
الا به وكذلك اذا لم يجب علينا الاكل والشرب وسائر المباحات لم يجب علينا ما لا يتم ذلك المباح الا به
ويجد كل عاقل حكم ما لا يتم الشيء الا به تبعًا لذلك الشيء في نفسه في الوجوب والندب والاباحة والقبح
وقد بينا ان التكليف تفضل من الله تعالى وانعام غير واجب في حال من الاحوال فيجب فيما لا يتم التكليف الا به ان
يكون تفضلًا وانعامًا وغير واجب في حال من الاحوال وبهذا يسقط قول من يحكم بواجبات على ذي
العزة والجلال نحو التمكين واللطف والبيان وغير ذلك مما يحكم بوجوبه على الرحمن وهذا الوجه وان كان
ردًا على اصحاب الاصلح من مشايخنا البغداديين فانه رد على كثير من مشايخنا البصريين وانما يكون مبطلًا لقول
من يقول بانه يجب عليه الصلاح في الدين او الدنيا على معنى انه يختص بمعنى الواجب الحقيقي الذي للاخلال به مدخل في
استحقاق الذم على بعض الوجوه فاما اذا قالوا يجب ذلك من جهة الجود والكرم على معنى ان دواعيه متوفرة

الى اعادة

الى الحكمة ولا صارف يصرف عن ذلك فيجب وقوعه منه تعالى فانه لا يكون زائدا ولا ناقصا لذلك لانه انما
يقتضي ان يكون في افعاله تعالى معنى الوجوب الحقيقي فقط   فان قيل ان ما ذكرتموه الان يقتضي بانه يجوز
ان يكلف العباد ولا يمكنهم لانه لا يجب عليه التمكين للمكلفين وان يجوز ان لا يبين للمخاطبين وان لا يلطف للمتعبدين
وان لا يقبل توبة التائبين وان لا يثيب المطيعين وان لا يعوض المؤلمين وكل ذلك قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح
قلنا ان ما ذكره المخالف لا يصح لانه متى قضي بانه تعالى قد يفعل التكليف ومكنه من البلوغ الى المحل الشريف
فقد قضي بان دواعيه متوفرة الى البيان للمخاطبين والتمكين للمكلفين والى الثواب للمطيعين والى قبول توبة التائبين
والى اللطف للمتعبدين وانه لا صارف يصرفه عن ان يفعل ذلك لاحد من المكلفين وهو قادر على ذلك وغير
ممنوع منه ويستحيل ان من هذه حاله لا بد ان يفعل ما دعاه الداعي اليه فلا يصح القول بانه تعالى يكلف ولا
يفعل ذلك لانه بمنزلة قول القائل بان دواعيه متوفرة الى الفعل خالصة عن الصوارف وهو قادر غير ممنوع
ولا يفعل وهذا محال   وليس يجب في كل من توفرت دواعيه الى الفعل ان يكون ذلك الفعل واجبا عليه
على معنى انه يستحق الذم بالاخلال به على ما ياتي بيانه ان شاء الله تعالى   فان قيل قد ثبت انه تعالى لو اخل
بذلك مع التكليف لاستحق الذم على ذلك الاخلال ولكان ذلك الترك قبيحا   وقد ثبت ان كل فعل يكون
تركه قبيحا ويستحق على تركه الذم فانه واجب   ولا شك انه تعالى لو لم يمكن المكلفين ولا يعوض المؤلمين ولا
يفعل شيئا مما ذكرناه لكان تركه لذلك قبيحا ولاستحق الذم على ذلك فثبت انه واجب   قلنا
ما تقولون بقولكم انه تعالى يستحق الذم على ذلك   فان اردتم بذلك انه يستحق الذم على مجرد ترك هذه الامور
وهو الاخلال بها لا على فعل من الافعال فغير مسلم لان هذا بنا منكم على انها واجبة فدلوا على وجوبها ليصح
القول بانه يستحق الذم على تركها ولا تجدون الى ذلك سبيلا   وقد بينا الدلالة على انها غير واجبة ولا مختصة
بوجه الوجوب فلم يصح ما تقولونه   ثم يقال لهم انه تعالى قد لا يبين الخطاب لغير المكلفين ولا يمكنهم من الاقدار
والالات ولا يلطف لبعض المكلفين ولا يثيب الصبيان والمجانين ولا يستحق بذلك الذم من احد من العقلا فلو كانت
واجبة لاستحق الذم بتركها على الاطلاق ومعلوم خلاف ذلك   وان اردتم بذلك انه يستحق الذم على فعله للتكليف

بما الا مكن وبما الانفرت معه بالالطاف الى ما كلف وان نفع التكليف من عين ثواب او من عين قبول التوبة بل
لحكم وليس يجب اذا وقع الفعل من القادر لينوي فعل آخر ان يكون ذلك الفعل الآخر واجبا الا ترى ان العبث قبيح لتركه الغرض
الذي يفعل ذلك الفعل لاجله ولا يدل على وجوب ذلك الغرض وكذلك ان الواحد منا يقبح منه ان يكلف عبده الزنجي العمل
بمقتضى ما يخاطبه به بالعربية التي لا يفهمها متى لم يفسرها له بالزنجية وان كان لا يجب عليه ذلك البيان له بل لو اخل
بذلك البيان لا يستحق الذم على الاخلال وانما يستحق الذم على تكليفه للعمل بما لا يفهمه فالاخلال باللطف والتمكين
وغير ذلك مما ذكروه مع التكليف انما يكشف عن كون التكليف قبيحا وليس يجب اذا كشف الاخلال بفعل عن قبح فعل آخر
ان يكون الفعل الذي اخل به واجبا كما ذكرناه في مخاطبة الزنجي بالعربية فان الاخلال بالبيان وان كشف عن كون
الخطاب قبيحا وعن كون التكليف بالعمل بمقتضاه قبيحا فانه لا يجب ان يكون البيان واجبا ولهذا الوجه ربما
النبي بان زيدا يدخل الدار فان زيدا لو ترك الدخول لكشف عن كون الخبر كذبا ولا يكون دخول زيد الدار واجبا
عليه كذلك الالم بغير عوض يكون قبيحا ولا يدل على وجوب العوض والذم المستحق عنه مثلا بترك العوض ليس بذم
على الترك وانما هو ذم على الالم الذي علم انه ظلم وهكذا الترك للثواب بل لو ان يقال بانه انما يستحق الذم
عنده على التكليف الذي هو عبث او ظلم لانه اذا كان الزاما للمشاق لغير منفعة ولا دفع مضرة وهكذا في سائرها
فلا يصح فيما ذكروه معنى الواجب ولا حقيقته وقد بينا ذلك مفصلا في كتاب الشهاب والله الهادي
اللهم الا ان يريدوا بكونها واجبة التوسع والمجاز والتشبيه لها بالواجب من الافعال حيث شاركتها
في انه يستحق الذم على الترك لها وان لم يستحق على مجرد الاخلال بها كالافعال الواجبة فانه انما يستحق الذم على
مجرد الاخلال بها الا ترى ان العقلاء يعلمون حسن الذم لو لم يرد الوديعة ولا يشكر الا بانه اخل بذلك
الفعل ويوجبونه على مجرد الاخلال فلولا ان الواجب يتفصل عن غيره بذلك لما صح فيه هذه القضية وقد بينا انه
يمكن ان لا يفعل الله تعالى الثواب من غير قبح يفعله بان لا يكلف العباد وقد بينا ان هذه الامور لو وجبت
لتوقفها على التكليف لادى ذلك الى وجوب التكليف وان ذلك محال واذا ثبت ذلك وجب لتعظيم الله
تعالى ان يطلق انه يجب عليه حقوق للعباد وهو المنعم والمتفضل عليهم بالهداية والارشاد بل الامر على العكس

من ذلك فان حقه تعالى واجب على العباد ولازم لهم الخضوع له والانقياد لعام نعمته وجليل منته
وصح انه لا يخل باطلاق ذلك الا من تثبت حكمته وانما يجوز ممن لم تثبت حكمته على ضرب من التفسيد
نحو القول بان ذلك واجب في حكمته او في جوده وكرمه وعظيم منته فان حكمته تعالى قد ثبت بانه لا يظلم احدا
من العباد وانه لا يجب عليه البدا في افعاله بل يجري على حسب الصلاح والسداد فان ذلك ليثبت ولانه
ان يتم لهم بفضله تعالى ما للتكليف بالبيان والتمكين واللطف للمتعبدين وغير ذلك مما ذكر عن مسائلنا المتكلمين
ما دام على عرض الانعام والتكليف فاذا اراد تعالى رفع التكليف عن العبد كان له تعالى ان يرفعه عنه
لكونه تفضلا وللمتفضل ان يتفضل وان لا يتفضل وجاز ان يرتفع ذلك التكليف تارة بترك التمكين للمكلفين
وحينا بترك البيان للذين كانوا مخاطبين ليفهم بذلك انه لا تكليف عليهم من رب العالمين فلو كان التمكين
والبيان وما اشبه ذلك من تلك الاقسام واجبا ما حسن تركها والاخلال بها ليرتفع بها التفضلات لان الواجب
لا يحسن تركه ليرتفع به التفضل ولا غيره فكيف يقال مع ذلك بانها واجبة عليه تعالى مع ان يقع معنى الواجب والحكم به
عنها وذلك يودي الى رفع التفرقة بين الافعال الواجبة وغير الواجبة وذلك محال فعلى هذه الطريقة يجري
القول في هذا الموضع والله الهادي واما الموضع الرابع وهو في سائر حجة المخالفين والجواب عنها
فاحتج البغداذية لوجوب الاصلح بان دواعيه تعالى قد توفرت الى ذلك لعلمه بكون ذلك حسنا واحسانا
وسعة للغير خالصة ولا صارف يصرفه عن ذلك من قبح ولا مضرة وهو قادر على الجار ذلك وغير ممنوع منه
وكل ما هذه حاله فانه يجب فعله بدليل ان العقلا يذمونه على ترك ذلك ويستصوبه بالاخلال به وينصوبه
بالبخل والشح فلولا انه واجب لما صح فيه هذه القضية الا ترى ان من ملك نهرا عظيما ومنع العطشان
من شرب ما يزيل عطشه فانه يذم على ذلك وكذلك يذم اذا منع من الاستظلال بظل حايطه او من النظر
في مرآة منصوبة على حايطه لما كان ذلك صلاحا للغير وغير قبيح في نفسه ولا مضرة عليه في الانتفاع به
واجاب بهم البصريون بان قالوا ان توفر الدواعي الخالصة لا يكون وجها في وجوب الفعل ولهذا
لكفيه في الاعتذار في الاخلال به ان يقول لم افعله لانه غير واجب قالوا وقد يتوفر الدواعي الى

القبح ويخلص عن الصوارف بان لا يعلم قبحه ولا يجب عليه فعله   واما قولهم ان العقلا يذمونه ويصفونه
بالبخل فغير مسلم لان ذلك انما يصح في الواجب فليبينوا اولا على وجوبه ليصح القول بانه يستحق الذم على الاخلال به
قالوا وما ذكروه من المبادر بمنع العطشان ومن يطلب الظل والنظر في المرآة فانه ليس يتطرق مسلمنا وانما يطرقها
ان يوجبوا على الانسان ان يحفر نهرا للشرب منه العطشان او يبني حائطا ليستظل به او ينصب مرآة لينظر فيها
وهذا يعلم ضرورة انه غير واجب   وعلى انا لا نسلم انه يقبح منه المنع في الامثلة التي ذكروها لانهم اذا كانوا
يلزمون في ملكه جاز له ان يمنعهم من المرور عليه وان لم يقبح منع العطشان في بعض الاحوال لان الناس شرع
واحد في الشرب من الما والاستظلال في الاظلة   وقالت البغدادية انه لا يلزمنا ما ذكرتم من وجود
ما لا يتناهى اذا اوجبنا الاصلح لان ما لا يتناهى مستحيل في نفسه فلا يجب   وقال البصريون قولكم هذا هو الذي
ادى الى هذا الفاسد فيجب ان يكون فاسدا   قالوا لانه اذا حصل وجه الوجوب فيما لا يتناهى وهو خلوص الدواعي
كان واجبا لان وجه الوجوب كالعلة في الوجوب   وللقايل ان يقول انه لا يحصل وجه الوجوب فيما لا يتناهى
وهو خلوص الدواعي لان علمه سبحانه بما لا يتناهى يصرفه عن القصد الى فعله فلا يكون خالص الدواعي بل لا
يكون له داع الى فعله   وقالت البغدادية انما يوجبه لحسن يستحسنونه انتم وتجوزونه ولا يلزمكم جواز
وجود ما لا يتناهى فكذلك نحن   واجاب قاضي القضاة بانه لا يلزم على الجواز ما يلزم على الوجوب فان من
جوز وجود الضدين لا يلزمه ما يلزم من اوجب وجودهما   وللقايل ان يقول لا فرق بين الجواز والوجوب فان من
يوجب وجود الضدين اعني به كل واحد منهما منفردا عن صاحبه فالجواز ثابت له في انه غير مستحيل وان عني وجوب
وجودهما معا في محل واحد فهو محال والتجويز كذلك ايضا محال فلا يفترق الجواز والوجوب في ذلك   وقالت
البغدادية انه لا يلزمنا وجوب النافلة لان فيها الصارف وهو العلم بالمشقة   وقال البصريون ليس بان يسقط
للمشقة اولى من ان يجب لما فيها من المنفعة   وللقايل ان يقول انما اذا كان وجه الوجوب هو خلوص الداعي
عن الصارف لم يجب النافلة لان العلم بما فيها من المشقة يصرف عن فعلها   ولما قال البصريون لهم اذا كان

حلق

خلق العالم واجبا عليه لانه اصلح لم يجب الشكر علينا له على نعمه بالابتدا بالخلق لانه لا يجب الشكر على ما يجب كما لا يجب الشكر على قضا الدين وانما يجب الشكر على التفضل والاحسان قالت البغدادية فيلزمكم ان لا يجب الشكر عليكم في الثواب الواجب عليه وان لا يكون نعمة منه تعالى لكونه واجبا عليه وان لم يكن نعمة لم يكن التعريض بالتكليف نعمة لان التكليف مشاق عظيمة وانما يكون نعمة اذا كان الثواب تفضلا ونعمة فان ما ادى الى النعمة يعد نعمة ولهذا كان اعطا الغير الدراهم ليشفع بها نعمة لما كان يؤدي الى النعمة

وللقايل ان يقول للشيوخنا البصريين ان وجوب الفعل لا يدل على انه لا يكون نعمة يستحق بها الشكر ولهذا يجب على النبي عليه السلم تادية الشرايع ويلزمنا شكره ثم يقال لهم ان القوم انما اوجبوا الاصلح من جهة الدواعي فجعلوها جهة الوجوب وذلك لا يمنع من حصول وجه الاحسان الذي به يستحق الشكر والتعظيم فلا يلزمهم ما ذكروه ولما قالت البغدادية بوجوب العقاب لوجوب العذبه من حيث هو اصلح قال البصريون فكان يجب ان يتوعد لانه اصلح ولا يفعله لانه اصلح فقالت البغدادية ان ذلك يكون تكذيبا لوعيده وذلك لا يجوز عليه تعالى قال البصريون مذهبكم هو الذي ادى الى هذا الفاسد وكان فاسدا

وللبغداديين ان يقولوا البصريين في الوعيد جهة قبح فوجب ان يفعل لا يختص بوجه الوجوب وهو خلوص الدواعي وايضا الصارف لخلاف بكذب الخبر فان فيه وجه قبح فلا يفعله لانه لم يخلص داعيه عن الصارف الى فعله وقالت البغدادية ردا على البصريين في الزامهم لهم ان يجب التفضل بما يملكه الانسان ان ذلك وان كان صلاحا فانه مضرة فقال البصريون كونه مضرة لا يمنع من وجوبه والا لم يجب علينا شي من الواجبات

وللبغداديين ان يقولوا انه لم يحصل بوجه الوجوب وهو الدواعي الخالصة عن الصارف لان علمه بما عليه من المضرة بالتصدق يصرفه عن فعله ولقايل ان يقول ان الخلاف في ذلك خلاف في عبارة لان البصريين يسلمون ان من توفرت دواعيه الى ايجاد فعل من الافعال وخلصت عن الصارف او ترجحت عليه وهو قادر وغير ممنوع فانه يجب ان يفعل الفعل والا بطلت التفرقة بين القادر والعاجز لانه لا يحصل التفرقة بينهما الا ان القادر متى توفرت دواعيه الى الفعل ولم يقابلها من الصوارف ما يمانعها فانه يجب ان يحصل منه الفعل والعاجز بخلافه

وتخلص عن الصوارف فلا يقع منه الفعل وما ذكره الشيخ ابو محمد الحسن بن محمد الرصاص بان هذا لا يماحل داعي الالجاء دون داعي الحكمة ولهذا فان الواحد منا اذا دعاه داعي الاحسان الى التصدق بدرهم وكان ذلك الداعي قائما في التصدق بالدرهم الثاني والثالث فانه لا يجب التصدق به ولا يقع فانه فرق غير صحيح وقد ذكره في بعض مصنفاته وذلك انا لا نسلم ان داعي الاحسان الى التصدق بالدرهم الثاني والثالث قائم على ما كان في الاول وعلمه في الاول بانه لا مضرة عليه في ذلك القدر يقتضي ان لا صارف له عنه وعلمه ثانيا بان عليه مضرة في التصدق بالثاني والثالث او بانه يضره يصرفه عن فعله ولهذا متى كان عالما بكونه حسنا واحسانا ولا مضرة عليه في التصدق بالثاني والثالث لسعة ماله بان يكون معه مثل ملك قارون فانه يتصدق بالزائد على الدرهم مما لا مضرة فيه متى خطر بباله داعي الاحسان واذا ثبت ما ذكرناه صح ان ما ذكره البغداديون من وجوبه لمعنى انه يستحق الذم على تركه فكانهم يشبهونه بالواجب الذي يستحق على تركه الذم في ان العالم بوجوبه الذي لا صارف له عنه يفعله لا محالة كما ان من له داعي الاحسان يفعله لا محالة ولهذا قالوا يجب من جهة الجود واصحابنا البصريون لا يسلمون ذلك ولا يأبونه ولكن ان يقال ان البغداديين قد صرحوا انه مختص بوجوه الوجوب ولهذا قالوا انه يستحق الذم على تركه وان من ترك هذا الاحسان استنقصه العقلاء ويمكن ان يقال انهم انما ذكروا ذلك لما طال الكلام وخرجت الالزامات الى ما يختص بوجه الوجوب حقيقة فيجري في كلام بعضهم انه لا يجوز الاخلال به وان العقلاء يذمون من اخل به كما امتلأ بهم مانع العطشان ومن يطلب الاستظلال لما كان يجب ان لا يمنعه من ذلك لكونه حقا واحالة فقالوا ومنعه لا يستحق الذم واستنقصه العقلاء فعلى هذه الطريقة يمكن ان يخرج الخلاف والله اعلم وبذلك تم الكلام في المصالح الدنياوية

القسم الثاني في المصالح الدينية

والكلام منها يقع في ستة مواضع احدها في حقيقة المصلحة الدينية وثانيها في بيان ما يطلق عليها من الاسماء وثالثها في بيان حكمها في الوجوب وغيره ورابعها في شرائطها وخامسها الكلام فيما يشتبه باللطف والتمييز بينه وبين غيره وسادسها الكلام في بيان اقسام اللطف واحكام كل قسم منه على التفصيل اما الموضع الاول وهو في حقيقة المصلحة الدينية فاعلم ان المصالح

الدينيه

الربيبة بمعنى الالطاف واللطف عند اهل اللغة هو ما قرب من نيل الغرض وادراك المقصود ومعناه ان
يفعل له ما يدعوه الى الايثار بما اراد الملتطف وعلى هذا قال شاعرهم
لو بان الف مبتح في حاجة ما نالها الا الذي يتلطف اي الذي يفعل ما يقرب من الفعل ويدعو اليه وهذا
الاستعمال عام يدخل فيه ما يدعو الى الحسن وما يدعو الى القبيح لان اهل اللغة لا يعتبرون الا ما قرب من اغراضهم
وادراك مقصودهم من حسن او قبيح فاما المتكلمون فانهم جعلوا اسم اللطف من الالفاظ المتشابهة التي
تستعمل في بعض ما كانت موضوعة له نحو لفظ النبي وما اشبهها فاطلقوا اللطف على ما يقرب من الحسن وما
قرب من القبيح سموه مفسدة في مقابلة اللطف الذي هو مصلحة فمعنى اللطف عندهم هو ما يدعو المكلف الى
فعل ما كلف فعله وترك ما كلف تركه او الى احدهما مع تمكنه من الفعل والترك وقولنا مع تمكنه لانه لا يكون
لطفا مقربا له مما اريد منه الا اذا كان قادرا على فعل ما كلف والا فمن ليس بقادر لا يكون قريبا
من الفعل وان توفرت دواعيه الى الجاه فلا بد من الاحتراز بذلك ويدل كثير من اللطف عن كثير مما
تشتبه به مما يعد مكسبا على ما ننبه ان شاء الله تعالى واما المفسدة فهي ما يدعو الى نقيض ما
ذكرنا في اللطف واذا ذكرنا الدعا الى الترك فالمراد به الصارف عن الفعل فان الداعي لا تاثير له في
الاخلال وانما تاثيره تاثير الشروط في استمرار وجود الفعل عنده فاذن الاولى في حد اللطف انه ما يدعو
المكلف الى فعل ما كلف فعله او يصرفه عن فعل ما كلف تركه مع تمكنه في الحالين جميعا والمفسدة في مقابلة
اللطف والله الهادي واما الموضع الثاني وهو فيما يطلق على المصلحة من الاسماء فاعلم انها تسمى
مصلحة وصلاحا لما كانت جارية مجرى المنفعة فانها مقدمة المنفعة العظيمة التي هي الثواب الدائم وتسمى
لطفا لما قربت من نيل الغرض وتسمى ازاحة لعلة المكلفين لما قطعت عذرهم فانه اذا احكمهم تعالى جميعا
كلفهم ولطف لهم لم يبق لهم عذر يوم القيامة وهذه الاسماء يطلق عليها سوا فعل المكلف عندها الحسن
وانتهى عن القبيح ام لا وتسمى توفيقا اذا كان المكلف يختار عندها الطاعة ولاجلها وتسمى عصمة
اذا كان المكلف يمتنع عندها من المعصية بحيث لا يفعلها اصلا وذلك لان التوفيق والعصمة اسما مدح وتعظيم

لا يطلقان الا على من يستحقه وهو من يأتي بالطاعات ويجتنب المقبحات فيقال هو موفق ومعصوم وان كان اسم المعصوم
انما يطلق في الاصطلاح على من اختص عند اللطف من الكبائر مثل قولنا في رسول الله صلى الله عليه وآله هو معصوم
من الكبائر والمستخفات من الصغائر والمباحات ومثل قولنا في امير المؤمنين عليه السلام انه معصوم من الكبائر ويجوز
ان يقال في شخص بعينه انه معصوم في فعل بعينه نحو قولنا في ابي ذر انه معصوم من الكذب وحفظ الخبر فاما اسم التوفيق
فانه يجوز اطلاقه على المؤمن لما كان يختار طاعة الله عند الالطاف التي يفعلها له عز وجل ويجوز ان يطلق التوفيق
على شخص بعينه في فعل بعينه نحو قولنا في معاذ بن جبل انه موفق في اجتهاده للخبر المشهور فعلى هذه الطريقة يجري القول
في هذا الموضع والله الهادي واما الموضع الثالث وهو في حكمها في الوجوب وغيره فاعلم ان
الالطاف على ضربين منها ما هو من فعل الله تعالى ومنها ما هو من فعل غيره اما الضرب الاول وهو اللطف
الذي هو من فعل الله تعالى فالكلام فيه يقع في ثلثة مواضع احدها في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في
الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف والثالث في شبه المخالفين والجواب عنها اما الموضع الاول
فمذهبنا انه تعالى لا يجب عليه لعباده شيء وانما هو متفضل عليهم بما فعل وان كنا نقول انه لا بد اذا كلف العبد
وعلم ان له لطفا ان يفعله له من طريق الدواعي لا لانه واجب عليه ليس له ان يخل به وهذا القول هو الذي
نصره الشيخ محمود بن الملاحمي في اللطف وذكر ان الخلاف فيه يقرب ان يكون خلافا في عبارة كالاصلح وما ذكره غير بعيد
وذهب بشر بن المعتمر الى ان اللطف غير واجب وان خالفنا في تعليل نفي وجوبه وروي عنه انه رجع وذهب الشيخ
جعفر بن حرب رحمه الله الى انه متى كان الفعل مع عدم اللطف اشق والثواب عليه اكثر جاز ان لا يفعل تعالى
اللطف وان كان المعلوم انه لو فعل اللطف لآمن لكن ثوابه يكون اقل لقلة المشقة وحكي عنه الرجوع عن
ذلك واما الشيخ ابو هاشم فمحصول كلامه قريب مما ذهب اليه جعفر بن حرب وربما فصل في ذلك تفصيلا جملته
ان يقول اذا كان للفعل وجهان يكون على احدهما اشق والثواب عليه اكثر والاخر اخف والثواب عليه
اقل فانه يجوز ان يكلف الاشق ولا يلطف له فيه وان كان لو لطف له فيه لاختاره ولا يكلف على الوجه
الاخف وان كان لو كلفه عليه لاتى به ولا بد ان يقول ان المكلف يمكنه ان يميز احد الوجهين عن صاحبه

وربما ذهب ابو هاشم الى مذهب ابي علي وقد ذهب الشيخ ابو علي الى ان اللطف واجب وهو مذهب قاضي القضاة
وغيره من الشيوخ واختلف الشيوخ في انه تعالى لو لم يفعل اللطف الواجب عليه او فعل المفسدة او اغرى المكلف
في انه هل يحسن منه تعالى مع ذلك العقاب والذم ام لا فقال ابو هاشم لا يحسن منه تعالى ان يذمه ولا ان يعاقبه
وقال آخرون يسقط عقابه ولا يسقط ذمه وهو الذي نصره قاضي القضاة فهذا الكلام في الموضع الاول واما
الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف فالذي يدل على ذلك وجوه
احدها ان اللطف لا يعلم وجوبه ضرورة ولا يصح عليه دليل وكل ما هذه حاله فاثباته لا يجوز وهذه
الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول وهو ان اللطف لا يعلم وجوبه ضرورة ولا يصح عليه دليل اما انه لا
يعلم بالضرورة فذلك ظاهر فان العلم به لو كان ضروريا لما اختلف العقلاء فيه ولا ورد عليه الشبهة
ولا دخل عليه الشك وكل ذلك محال واما انه لا يصح على وجوبه دليل فالذي يدل على ذلك انه لو كان عليه
دليل لما كان الا ما يعلقونه فان ما لا يعلقونه به لا يجوز ان يدل عليه والا لم يكن بان يدل عليه اولى من ان يدل
على وجوب غيره وذلك محال وما يثبتونه كونه دالا عليه مما يعلقونه ليس الا ما يرجع الى التكليف اما
بان يقال ان تركه يعود على الغرض بالتكليف بالنقض والابطال واما ان يقال بان تركه يجري مجرى فعل
المفسدة او انه جار مجرى التمكين او انه ازاحة لعلة المكلف وما عدا ذلك مما يذكر اما يرجع الى ما ذكرناه
وشيء من هذه الامور لا يدل على وجوب اللطف بطريق جملته وتفصيله اما الجملة فهو ان ذلك
فهو ان ذلك كله محافظة على ان لا يبطل التكليف او يقبح فعله وقد ثبت ان التكليف تفضل من الله تعالى فيجوز
ان يزيله وان لا يتفضل به وقد فعل تعالى ذلك في كثير من المكلفين فانه يقطع التكليف عنهم ويرفعه تارة بالموت
وحينا بازالة العقل وتارة بتسليط العجز وغير ذلك واذا جاز الاخلال بالتكليف جاز الاخلال باللطف لانه تبع
اذ لا لطف الا فيما كلف فاما ان تركه يؤدي الى قبح التكليف فقد بينا ان هذه الطريقة لا تقتضي وجوب اللطف
ولهذا لو لم يخلق الخلق تعالى للعرض لكان قبيحا ولا يدل على وجوب ان يخلقهم تعالى بل هو متفضل بذلك والمعنى ان
ترك الفعل اذا كان يكشف عن قبح فعل آخر فانه لا يدل على وجوب هذا الفعل الذي تركه كاشفا عن ذلك
لما ذكرناه وعلى هذا لو اخلف تعالى وعده ووعيده ولم يفعل الثواب والعقاب على ما اخبر به لكشف

ذلك عن كون الخبر كذبا ولا يدل على وجوب ان يعد وسوعد لاجل ذلك بل لو تفضل بترك ذلك لكان حسنا
وقد قال مشايخنا لو انه خلق جمادا او حيوانا غير عاقل لكشف ذلك عن قبح خلقه له ولا يدل على انه يجب عليه تعالى
ان يكمل العقل بل هو تفضل واحسان وامثال ذلك كثيرة فهذه الطريقة الجملية واما الطريقة
التفصيلية فهو ان كل واحد منها لا يجوز ان يكون وجها في وجوب اللطف اما الاول وهو ان الاخلال
باللطف يعود على التكليف بالنقض والابطال فذلك لا يصح لانا لا نقول بانه يخل به مع استدامة التكليف لان الذي
يدعوه الى التكليف يدعوه الى اللطف له في ذلك والى ازاحة علته ولا لان حصوله بحسب الداعي لا يدل على وجوبه
فاما ان يقال بانه لا يخل به متى ان ادام (?) التكليف فلا يصح عند الجميع لانه انما يجب عند التكليف عندهم فاذا ارتفع
التكليف ارتفع وجوبه وبهذا بطل الوجه الاخر منها وهو انه ازاحة لعلة المكلفين واما الثاني فلا
يصح لان فعل المفسدة قبيح وترك اللطف لا يقبح الا ان يثبت وجوبه فعليهم ان يثبتوا انه واجب ليثبت ان تركه
جرى مجرى فعل القبيح وايضا فان المفسدة ليس الا ما يدعو الى ترك ما كلف فعله او فعل ما كلف تركه ولو انه تعالى
فعل ما هذه حاله لكشف ذلك عن رفعه للتكليف بما كان كلف فعله او تركه كما ان ترك اللطف يكشف عن
ذلك وقد ثبت انه يجوز ان يرفع التكليف تبارك وتعالى فجاز ان يرفعه باي الوجوه التي بها يرتفع التكليف تبارك
وتعالى ولا معنى لما يذكرونه في ذلك على ما سنفصله ان شاء الله تعالى واما الثالث وهو ان اللطف جرى
مجرى التمكين فالكلام في ان التمكين غير واجب كالكلام في اللطف فانه لا دليل يدل على وجوبه وجميع ما يلزم مما يبطل
به وجوب اللطف يبطل به وجوب التمكين وان كنا نقول لا بد ان يفعله مع بقاء التكليف من قبل الدواعي فبطل الوجه
الاول الوجه الثاني انه قد ثبت ان بين اللطف والتكليف تناسبا وتعلقا حتى لا يعقل لطفا الا
في التكليف فلا يخلو ان يجبا معا او لا يجبا معا او يجب احدهما دون الاخر ومحال وجوبهما معا لان التكليف
تفضل من الله تعالى ونعمة على ما تقدم بيانه فلا يصح القول بانه واجب على الله تعالى ولو كان واجبا على الله
تعالى لم يكن بان يجب عليه لبعض خلقه اولى من البعض الاخر لانه لا يختص هناك بل الكل عبيده والمحتاجون

الى تفضله وكرمه والتنعم بنعمه وليس هناك وجه يختص بعضهم في ذلك دون بعض سوى انه اذا كان تفضلا
جاز ان يخص به بعضهم دون بعض وان قال بان التكليف واللطف لا يختار فهو قولنا وان كان الواجب احدهما دون
الآخر لم يخل ان يكون الواجب هو التكليف دون اللطف او اللطف دون التكليف ومحال ان يكون الواجب هو التكليف
لما تقدم ومحال ان يكون الواجب هو اللطف من دون التكليف لانه لا يخلو ان يقال يجب اللطف وان لم يفعل التكليف
او يقال لا يجب الا ان يفعل تعالى التكليف والاول محال لان ذلك يؤدي الى وجوب ان يلطف لمن ليس بعاقل ح
وايضا فانه يعود على معنى اللطف بالنقض والابطال لانه انما يكون لطفا فيما كلف لا فيما لم يكلف والثاني
محال وهو ان لا يجب عليه تعالى فعله الا ان يفعل التكليف مع القول بانه واجب دون التكليف لان القول بانه واجب من
دون وجوب التكليف عليه تعالى يقتضي انه ليس له ان يخل باللطف وان اخل بالتكليف من حيث ان احدهما واجب والآخر
ليس بواجب على هذا القول فجاز الاخلال بما ليس بواجب في حال لا يجوز فيها الاخلال بالواجب وهذا ينقض القول
بانه لا يجب عليه تعالى فعله الا ان يفعل التكليف لان ذلك يقتضي انه اذا لم يفعل التكليف بل اخل به كان له ان يخل باللطف
وهذا ينقض قوله انه ليس له ان يخل باللطف وان اخل بالتكليف الوجه الثالث ان اللطف لو كان
واجبا لكان له وجه وجوب في العقل وذلك لا يجوز وهذه الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول فقد
نعلم بانه على مثل ما بينا ان القبيح انما يقبح لوقوعه على وجه فكذلك الواجب انما يجب لوقوعه على وجه واما الاصل
الثاني وهو ان ذلك لا يجوز فالذي يدل على ذلك انه لو كان له وجه وجوب في العقل لم يخل ان يكون وجوبه لكونه لطفا
اولا ومحال ان يكون واجبا عليه تعالى لكونه لطفا لانه كان يلزم ان يكون واجبا من اي فاعل وقع على ذلك الوجه
وهو كونه لطفا لما بينا ان وجه الوجوب مع الوجوب جار مجرى العلة مع المعلول فاين ما حصل ذلك الوجه كان المعلول
حاصلا وذلك محال لانه كان يلزم ان يكون اللطف من فعل البهايم واجبا عليها وللعباد لانه قد اختص بكونه
لطفا وهو كونه داعيا الى ما كلف المكلف وكان يجب ان لو كان له لطف في فعل قبيح ان يكون واجبا فعله لانه
اختص بوجه الوجوب وهو كونه لطفا فكان يلزم اذا علم الله تعالى انه اذا اعنت شاكا او كان لطفا لبعض المكلفين
ان يجب عليه تعالى فعله وذلك محال وكان ايضا يلزم ان يجب على المكلفين اللطف في المندوبات لانه لطف فيما كلف
كما وجب على الله تعالى ومعلوم خلاف ذلك كله وان وجب لوجه سوى كونه لطفا لم يخل ان يكون ذلك لما يرجع الى

المكلف او لما يرجع الى المكلف ولما يرجع الى المكلف او الى ما لا يتعلق به . ومحال ان يجب لما لا يتعلق به
والا لم يكن بان يجب اولى من ان لا يجب ومحال ان يجب لما يرجع الى المكلف لانه كان يلزم ما قدمنا في الالطاف
التي هي ملح وان يجب الالطاف من افعال البهائم ومن لا عقل له لان ما يرجع الى المكلف معها ومع الفقد على سواء
ومحال ان يجب لما يرجع الى التكليف لانه وان كان لا يتم التكليف مثلا الا به فانه لا يلزم وجوبه لانه انما كان يجب
لو كان التكليف واجبا عليه تعالى فيكون ما لا يتم ذلك الواجب الا به من اللطف والتمكين واجبا كوجوبه فاما بعد
ان ثبت ان التكليف حسن واحسان وانما يلزم ان يحسن منه تعالى فعله ولا يجب فاذا لم يكن التكليف واجبا فما هو وصلة اليه
مثلا اولى ان لا يكون واجبا ولا يجوز ان يكون وجوبه لما يرجع الى المكلف الحكيم لانه لا يخلو ان يكون لكونه مكلفا
للغير وذلك يقتضي ان يجب عليه اللطف وان كان قبيحا لانه مكلف او يجب لا لكونه مكلفا بل لانه انما يعرضه بالتكليف
لانه يجوز ان يرفع ثوابا ويخلي التكليف اما ابتداء واما بعده فكان يلزم ان لا يجب عليه لتمام غرضه وايضا فهذا انما
يدل على انه يجب ليتوفر دواعيه وخلوصه عن الصوارف وقد بينا ان ذلك لا يصح ان يكون جهة وجوب فصح بذلك انه لا يجب
اصلا الوجه الرابع ان اللطف يجوز الاخلال به وكل ما هذه حاله فانه لا يجب وهذه الدلالة مبنية
على اصلين اما الاصل الاول وهو انه يجوز الاخلال به فالذي يدل على ذلك انه تبع للتكليف عند الجميع بدليل انه لو لم
يكن مكلفا ما وجب اللطف وقد ثبت انه تعالى اذا علم انه ان ابقى زيدا الى الغد على كمال عقله فان امراضه في
الغد يكون لطفا له في تكليفه في الغد فانه يحسن منه ان لا يبقيه الى الغد كما يحسن ان يميته ويحسن ان يسلب عقله حتى
لا يكون عاقلا في الغد كما يحسن ان يدعه كامل العقل ولو فعل ذلك لكان قد ازال التكليف عنه واذا ازال
التكليف عنه جاز ان يخل باللطف الذي كان في المعلوم لو بقي الى الغد وكل لطف في فعل فانه انما يكون لطفا في فعل
مستقبل لا في فعل ماض وما من لطف هذه حاله الا يجوز ان يخل به بجواز رفعه للتكليف واما الاصل الثاني
وهو ان ما هذه حاله لا يكون واجبا فالذي يدل على ذلك انه لو كان واجبا لما جاز الاخلال به ولما كان وجوبه موقوفا
على ما يجوز الاخلال به وهو التكليف وهذا الذي ذكرنا كان يمكن ان يجعل اصلا في الدلالة وهو ان يقال لو كان
واجبا لما كان موقوفا على ما له الاخلال به ومعلوم انه موقوف في كونه لطفا وواجبا على ما له الاخلال به وهو
التكليف فثبت ان اللطف ليس بواجب عليه تعالى وبذلك يثبت ان التمكين لا يجب عليه تعالى وثبت بذلك الموضع الثاني

والله الهادي

والله الهادي ح واما الموضع الثالث وهو في بيان حجة المخالفين والجواب عنها فقد احتج المخالف
بأشياء منها قولهم ان المكلف الحكيم قد يوفر دواعيه الى اللطف بالعبد لعلمه بانه حسن واحسان
وانه لا مضرة فيه دنيا ولا دينا ولا وجه من وجوه القبح وكل ما هذه حاله يجب ان يفعله وللقائل ان يقول ان
عنيت انه يجب ان يفعله اي يستمر ذلك منه فصحيح وان عنيت انه ليس له الاخلال به وانه يستحق الذم على الاخلال به
فذلك لا يصح لما بيناه وعلى المخالف اولا ان يدل على وجوبه ثم يبني عليه انه ليس له الاخلال به ومنها قولهم
ان اللطف جار مجرى التمكين فاذا وجب التمكين وجب اللطف يبين ذلك ويوضحه ان من دعا غيره الى طعامه فانه كما انه
ما دام مريدا لاكله فانه لا بد ان يمكنه من ذلك بفتح الباب وادخاله الدار وتقريب الطعام فانه لا بد ان يلطف
له بلين الجانب وتطييب قلبه وحسن خلقه متى علم انه لا يقرب من اكل طعامه الا بذلك وللقائل ان يقول هذا
انما يدل على انه ما دام مريدا الغرض الاول فلا بد ان يريد ما هو اقرب اليه وانه انما يجب اللطف من جهة الدواعي
لا انه لا يجوز الاخلال به ومنها قولهم لو لم يجب اللطف لم يقبح فعل المفسدة ومعلوم انها قبيحة وكان واجبا
يبين ذلك ويوضحه انه لا فرق بين ترك اللطف وفعل المفسدة فانه لا فرق في الشاهد اذا دعونا الواحد الى طعامنا بين
ان نقطب وجهنا وبين ان لا نلطف به ولا نلين جانبنا له في انه يكون عائدا على غرضنا بالنقض في الوجهين جميعا وان كان
في احدهما فاعلا للمفسدة وفي الاخر تاركا للطف فاذا كان الاخلال باللطف جاريا مجرى فعل المفسدة كان الاخلال
به قبيحا واذا كان قبيحا كان اللطف واجبا وللقائل ان يقول اما ذكرتموه انما يدل على انه انما يجب من جهة الدواعي
وانه انما يستمر وجوده كذلك لا لاجل انه واجب في نفسه الا ترى ان العقلاء متى علموا ان غرضه ان ياكل الضيف من
طعامه فانهم يعلمون انه لا يحسن ان يقطب وجهه ويفعل ما معه لا ياكل طعامه ومتى لم يعلموا ذلك او علموا ان غرضه
ان لا ياكل من طعامه فانه لا يقبح عندهم ان يفعل ما يمتنع معه من اكل طعامه فثبت انه انما يجب اللطف وجوب وقوع واستمرار
لاجل ان الداعي دعا اليه لا لاجل انه واجب فان قيل قد بينا ان ترك اللطف جار مجرى فعل المفسدة وقد بينا ان
المفسدة يقبح فعلها من جهة العقل فان العقلاء يعلمون بعقولهم قبح المفسدة وهي ما يدعو الى القبائح ويحث عليها من
الافعال ويكون الانسان اقرب الى فعلها عند ذلك فيكون قبح ترك اللطف حاصلا عقلا واذا كان الاخلال باللطف
قبيحا كان فعله واجبا قلت يمكن ان يقال ان المفسدة ما قبحت لكونها مفسدة وهو كونها داعية الى فعل القبيح فان
كل عاقل يعلم ان الشهوة داعية الى فعل القبيح فانه متى علم ان له في الفعل لذة كاملة لاجل الشهوة الحاصلة كان ذلك

باغنائه على فعله وداعيًا له اليه وان لم يكن المشهوة قبيحة لما لم يكن غرض الحكيم بها ان يفعل المكلف لاجلها القبيح
فلا يكون ما يدعو الى القبيح قبيحًا الا ان يكون فاعله مستفسدًا به اي قاصدًا الى ان يفعل القبيح عنده وقد اتى على هذا
المعنى كلام قاضي القضاة في المحيط وذلك لانها جارية مجرى التمكين وقد ثبت ان التمكين يصلح للقبيح والحسن فلا يكون قبيحًا
اذا قصد به ان يفعل لاجله الحسن دون القبيح ولهذا حسن فعل الحياة والقدرة والالات والعقل وان كان لولا ذلك
ما وقع القبيح ولا كان حسنًا لانه فعل لقصد الحسن لا لقصد القبيح فيكون ترك اللطف هكذا اذا قصد به الاستفساد كان قبيحًا
والا لم يكن قبيحًا فلا يتبين ان اللطف واجب على الاطلاق بل يكون اذا تركه الحكيم دل ذلك على انه لا يريد الفعل
الذي كان لطفًا عليه وان لم يدل على انه يكرهه وبذلك يتضح ان الالطاف ليست واجبة والله الهادي

فاما قول ابي هاشم ان المكلف اذا كان له لطف فلم يفعل او فعل ما هو مفسدة او اغرى بفعل القبيح ونقض عليه من جهته
تعالى انه يسقط ذمه وعقابه فاحتج على ذلك انه يكون في ذلك بمنزلة من فعل القبيح تعالى وصار المكلف ايما اتى
من قبله عز وجل فصار كالملجا الى ذلك فانه يرجع حكمه الى الملجئ له وبمنزلة من ابراه عز وجل من العقاب والذم
واحتج قاضي القضاة في انه يسقط العقاب دون الذم ان الذم انما يستحق على القبيح لقبحه بشرط علمه بقبحه وتمكنه
من الاحتراز منه وهذا المعنى حاصل في هذا القبيح وان كان قد استفسد فيه فوجب استحقاق الذم عليه بخلاف
العقاب فانه يستحق على القبيح من الله تعالى دون غيره فان العباد لا يستحق بعضهم العقاب على بعض وانما يستحقونه على
الله تعالى بشرط ان لا يبقى للمكلف عذر يعتذر به في الفعل على ربه ولا علة يتعلل بها لنفسه فمتى استفسده تعالى
في ذلك جرى مجرى من ابراه من العقاب الذي هو حقه لانه الذي دعاه حينئذ الى القبيح وحثه عليه وطلبه منه
فليس له ان يعاقبه على طاعته له لان العقوبة انما تكون على المخالفة لا على الطاعة فافترقا وهذا هو الاقرب
الى الصواب والله اعلم وايضا فالذم حق مشترك بينه وبين العباد فالابراء منه لا يصح فاذن لا يصح اسقاطه
مع حصول الموجب له وهو فعل القبيح على شرطه **واما قول** ابي هاشم في اللطف فقد حمله قاضي القضاة على انه
يريد به ان يكون الفعل له وجهان ويكون احدهما اشق والاخر الفعل معه اخف وابو علي يقول لا اعتبار بهذين
الوجهين لانه اذا كان التمكين مع كل واحد منهما لم يجز ان يكلف على وجه دون وجه ويمكن ان يعترض على ابي هاشم
بان وجهي الفعل مع الفعل بمنزلة فعل اخر وقد ثبت انه يجوز ان يكلف الانسان الفعل على وجه دون وجه ويحصله

انه ان كان وقوعهما على الجمع صلاحا فالله تعالى يكلفه الجمع بينهما وان كان فسادا لم يكلفه
الجمع بينهما وان كان الصلاح في احدهما فقط كلفه الصلاح وان كان الصلاح في التخيير بينهما كلفه ذلك
على التخيير وان لم يعلم فيهما صلاح لم يكلفه ذلك فبان ان ما ذكره ابو هاشم لا يصح واما احتجاج بشر
بن المعتمر على ان اللطف غير واجب بانه لو كان واجبا لفعل تعالى من الالطاف في حق كل مكلف ما عنده يؤمن وذلك
يقتضي ان لا يعصي احد فذلك من الاحتجاج الضعيف لان لاصحاب اللطف ان يقولوا انه لا يجب في كل مكلف
ان يكون له لطف ولا في كل فعل ان يكون فيه لطف فان من المكلفين من يعلم الله تعالى انه لا ينفع في باب
التكليف بالخير ولا بالشر كما ان الواحد منا قد يعلم من حال بعض ولده انه يكون اقرب الى الادب بالشدة
وان بعضهم لا ينفع فيه الا الرخا وان بعضهم لا ينفع فيه شدة ولا رخا ولا لين ولا قساوة فكذلك حال المكلفين
ومن كان له لطف منهم وفعله فانه لا يجب ان يؤمن لان اللطف ليس بموجب للملطوف فيه والا وجب ان يزول
الاختيار ويرتفع التكليف وانما هو مقرب الى الملطوف فيه فلا يلزم ان يؤمن عنده كل احد ولاجل اختلاف
الالطاف في المكلفين وفي الافعال اختلفت شرائع الانبيا عليهم السلم واختلفت الشريعة الواحدة بحسب الاوقات
والافعال فان قيل فلم لم يجعل الله تعالى العبيد متساوين فيما لاجله يميلون الى دين واحد ويجتمعون على الايمان
قلنا قد علمنا اختلافهم في قواهم وشهواتهم وكثير من احوالهم ضرورة فعلمنا ان ذلك هو الذي اقتضته
الحكمة وانه لو كان في الحكمة تسوية ذلك لفعله الله تعالى ولجعلهم كلهم بصفة الملائكة او بصفة الانبيا فيكون
الطاف الملائكة والانبيا الطافا لهم ومعلوم خلاف ذلك فعلمنا ان حكمته تعالى اقتضت ما نعلم من اختلافهم
ويمكن ان يقال انه تعالى متفضل وللمتفضل ان يفعل من التفضل ما شا بحيث شا وان يرزق قوما ويفضل ويساوي ويفاضل
كما نعلمه في الشاهد فلما خلقهم مختلفين في قواهم وشهواتهم والاتهم وفي شدة قلوبهم ورقتها وكونها
على هيئة يتسرع اليها الخوف والرجا والحزن والغم وبعضها على خلاف ذلك كلفهم بحسب طاقاتهم وما يحتمله كل
صنف منهم ويصلحه وشارك بينهم في معرفة الله تعالى وتوحيده لما احتمله العقل الحاصل في كل واحد منهم ولجوز
ان يكون علم كل واحد بما عليه صاحبه من التكليف لطفا للاخر ولهذا اختلفت تكاليفهم فيما عدا الاصول المجمع
عليها في العقول والله اعلم بتفاصيل ذلك فاما ما ذكره الشيخ محمود بن محمد الملاحمي ان الخلاف في اللطف خلاف

في عبارة فوجبه ذلك إن من نفى وجوبه لا شك أن دواعيه تعالى متوفرة إلى أن يلطف لمن له لطف ما دام قاصدًا
إلى تكليفه بذلك الفعل ولا صارف يصرفه عنه ومن هذه حاله لا بد أن يفعل بحسب الداعي ويستمر ذلك فيه
ومن قال بوجوبه لا يقتضي احتجاجه إلا أنه يجب من جهة الدواعي والله أعلم بالصواب وبذلك يتم الكلام في الضرب
الأول وهو إذا كان اللطف من فعل الله تعالى وأما الضرب الثاني وهو إذا كان اللطف في المعلوم من فعل
غير الله تعالى فهو على ضربين أحدهما أن يكون من فعل المكلف في نفسه والثاني من فعل غيره فإن كان من فعل المكلف
في نفسه فهو على ضربين أحدهما أن يكون لطفًا في فعل واجب أو ترك قبيح والثاني أن يكون من فعل ما الأولى فعله وترك
ما الأولى تركه فإن كان لطفًا في فعل واجب أو ترك قبيح فإنه لا يخلو أن يعلم المكلف أنه لطف له في ذلك أو لا يعلم
فإن علم ذلك وجب عليه فعله لأنه جارٍ مجرى دفع الضرر عن النفس فإنه قد علم حينئذ أنه لا يندفع عنه ضرر
العقاب إلا بفعل الملطوف فيه ولا يكون أقرب إلى فعله إلا بما ذكرناه من اللطف فهو وصلة إلى ما به يندفع العقاب
وهو الضرر العظيم وقد ثبت أن دفع الضرر عن النفس واجب إذا كان المدفوع به دون المدفوع سواء كان الضرر
معلومًا أو مظنونًا وكذلك ما يجري مجراه ينزل منزلته في الوجوب وأيضًا فإنه لا يتم الواجب إلا به لحيث
أنه لا يقرب من أداء الواجب إلا بهذا اللطف وما لا يتم الواجب إلا به فإنه إذا كان من مقدور المكلف به كان
واجبًا كوجوبه لما نعلمه من وجوب مقدمات رد الوديعة وقضاء الدين كفتح الباب ودخول الدار فإنه واجب
لا محالة ولهذا استحق الذم على تركه عند العقلاء متى كان لا يتم قضاء الدين ورد الوديعة إلا بذلك وإنما وجب
لكونه وصلة إلى واجب لا يتم إلا به فيجب فيما شاركه في ذلك أن يكون واجبًا كوجوبه وأما إذا لم يعلم المكلف
كون ما هو من مقدوره لطفًا له في ذلك كما نقوله شيوخنا في الأعمال الشرعيات أن استعمالها لطف للمكلفين
فإنه متى لم يفعل تعالى ما يقوم مقام ذلك فإنه لا بد أن يعرّف المكلف وجوب ذلك الفعل عليه ما دام على غرض التكليف له بالملطوف
فيه لأن دواعيه متوفرة إلى ذلك ولا صارف يصرفه عنه وهو قادر على إعلامه بذلك وغير ممنوع منه فلا بد أن يعلمه مع ذلك
لما تقدم فأما القول بأنه يجب عليه تعالى إعلامه بذلك والإيجاب بمثل ما قدمناه في أن اللطف غير واجب عليه تعالى فأما القول
بأنه يكون تعالى في حكم المخير بين أن يفعل من مقدوره ما هو لطف له وبين أن يعلمه بما هو لطف من مقدور غيره أعني المكلف في نفسه

فإن الأولى

فان الاولى في ذلك ان لا يكون مخيرا في الوجوب لان ذلك فرع على وجوب اللطف عليه تعالى وقد بينا انه لا يجب ولابد له
تعالى ان يفعل ذلك اللطف الذي من مقدوره عز وجل لان داعيه الى ذلك اوفر واكثر لعلمه بانه للمكلف اصلح واسهل
ولا صارف يصرفه عن ذلك من كثرة ثواب في فعل المكلف ولا عبره وهو الجواد الكريم والرب الرحيم ولا يعجزه
فعله ولا يتبرمه التفضل به ولا هو بخيل على المكلف به ولا هو ممنوع منه ومع هذه حاله لابد ان يفعل بحسب
داعيه لا محاله فاما لو قدرنا انه لم يفعله لكونه من فعل المكلف اصلح له اما لكثرة الثواب او عبره
فانه لابد ان يعلمه بذلك من جهة الدواعي كما قدمنا فقد بان بذلك حكم اللطف اذا كان في واجب او ترك
قبيح من مقدور المكلف واما اذا كان في ترك ما الاولى تركه او فعل ما الاولى فعله فان حكمه حكم الملطوف
فيه في انه ان علم المكلف كونه لطفا فانه يكون الاولى ان يفعل ذلك في الفعل لكونه موصلة الى ما هذه سبيله
كما تقدم في الواجب فان حكم الوصلة الى الشيء لا يزيد على حكم ذلك الشيء في نفسه وان لم يعلم المكلف كونه
لطفا في ذلك فانه تعالى ما كان على عرضه تكليف ما الاولى فعله او تركه لابد ان يعلم المكلف حاله ليفعله
كما تقوله شيوخنا في كثير من نوافل الشرع هذا متى لم يكن في مقدوره تعالى ما يقوم مقامه فاما اذا كان
ذلك في مقدوره فان جوده وكرمه تقتضي ان يفعل للمكلف كل ذلك من طريق الدواعي كما تقدم ولا معنى لتطويله
ويكون الكلام كالكلام في الاصلح في الدنيا سوا فاما اذا كان ذلك من فعل غير المكلف في نفسه فانه ان
كان من فعل عاقل وكان له لطف فيه فالكلام فيه كالكلام فيما مضى وجملته انه اذا كان في مقدوره تعالى ما يقوم
مقام ذلك اللطف الذي هو فعل العاقل في حقهما علمنا انه لابد ان يفعله تعالى من طريق الدواعي كما تقدم وان لم يكن
كذلك كان الحكم كما تقدم في نحو ذلك العاقل ان كان لطفا له كما انه لطف للمكلف الاخر وان لم يفعله ذلك
العاقل فهل يسقط التكليف عن المكلف الذي ذلك الفعل من العاقل لطف له ام لا يسقط التكليف عنه والاولى
ان لا يسقط عنه التكليف بل يكون ممن لا لطف له في فعل اصلا لانه ليس في مقدور الحكيم لطف له فيقال بان
ذلك يدعوه الى فعله فاذا لم يفعله كشف ذلك عن انه قد اسقط عنه ذلك التكليف فاما فعل غيره فهو جار
مجرى ما ليس له لطف اذا لم يفعله ذلك الغير لانه حينئذ ليس في المعلوم انه يحصل شيء يدعوه الى فعل ما كلف فجرى
مجرى من ليس في المعلوم له لطف اصلا والوجه الذي لاجله وجب عليه ما كلف حاصل وهو قادر وغير ممنوع

فوجب عليه ذلك الفعل ولم يسقط عنه فاما اذا كان في فعل غير العاقل ما هو لطف للعاقل فانه
اذا كان في فعله تعالى ما يقوم مقامه فقد ثبت حكمه وان لم يكن كذلك لم يسقط عن المكلف التكليف بان لا نفع
ذلك الفعل على مثل ما تقدم الا انه يثبت بذلك الموضع الثالث وهو الكلام في حكم الالطاف.
واما الموضع الرابع وهو في شرائط اللطف فاعلم ان شيوخنا ذكروا للطف شرائط منها انه لا
بد ان يكون بينه وبين الملطوف فيه مناسبة وتعلق لولاها لم يكن بان يكون لطفا فيه اولى من ان لا يكون كذلك وهذه
شريطة في كونه لطفا فانه لا يعقل كونه لطفا الا مع هذا التعلق كما لا يعقل الدليل دليلا الا مع التعلق
بالمدلول وكذلك السبب مع المسبب والعلة مع المعلول ومنها انه لا بد ان يكون حسنا لانه من
فعل الله تعالى او بامره وذلك لا يكون الا حسنا وهذه شريطة في وجود اللطف من فعل الله تعالى او بامره فاما لو
قدرنا ان فيه لطفا في فعل قبيح لجاز ان يعلم الله تعالى انه لا يؤمن الا ان يرسل اليه شيئا كافرا فانه عندنا بمنزلة من لا لطف
له في بقاء التكليف عليه لانا قد بينا ان اللطف لا يجب عليه تعالى وانما هو يفعله من طريق الدواعي وقد ثبت انه
لا داعي له الى فعل القبيح فثبت انه لا يفعله واذا لم يفعله لذلك لم يدل ذلك على انه قد رفع عنه التكليف بذلك
الفعل لان المقتضي لثبوت التكليف حاصل والمكلف قادر عليه ومتمكن من فعله ولا دليل يدل على انه تعالى قد
اسقطه فثبت انه لا يسقط عنه ومنها ان لا يخرج المكلف به عن كونه مختارا لان الغرض ان يكون اقرب
الى الفعل الذي يحصل به استحقاق الثواب والالجاء ينافي ذلك ولهذا الوجه والواحد منا يغريه بالقتل ان لم يدخل
داره ويأكل طعامه لا يعد لطفا له حال تحري لوجهه ورفعه منزلته ومنها ان يكون المكلف عالما
باللطف وبالملطوف فيه وبما بينهما من المناسبة او متمكنا من العلم بذلك اما على جملة او تفصيل او ظانا لذلك لانه
متى لم يكن عالما ولا ظانا لم يكن له حظ الدعاء والصرف فلا يكون لطفا اصلا فاذا كان عالما فاللطف هو المعلوم
واذا كان ظانا فاللطف هو الظن لان المظنون يجوز ان يكون على ما ظن ويجوز ان لا يكون كذلك فمتى علم المكلف
مثلا موت ولده صار لطفا له ومتى ظن ذلك قام مقام العلم لما ثبت في الشاهد انه لا فرق بين ان يعلم احدنا
ان غيره قد خلطه بما حبه له على وجه وقعه بان يسمع ذلك منه وبين ان يخبره من يغلب على ظنه صدقه في ان ذلك
كله يدعوه الى ان يجوز داره ويأكل طعامه وقلنا او متمكنا من العلم بذلك لانه اذا امكن ان يعلم هذا اللطف

صار بمنزلة من هو عالم به ولهذا خاطب الله الكفار وان لم يعلموا صحة خطابه لانهم يتمكنون من العلم بذلك
وكلفهم العلم بالشرعيات لما كانوا متمكنين من العلم بصحتها وانها الطاف لهم ويقوم الظن مقام العلم في اللطف
الذي هو من فعل المكلف نفسه نحو الاجتهادات وشبهها من الشرعيات ونريد بالمناسبة بين اللطف والملطوف فيه ما
نعلمه في المريض من ان المريض متى تصور انه لطف له لانه اذا راى قلة صبره على المضرة اليسيرة دعاه الى المحافظة على
الواجبات وترك المناهي خوفا من المضار العظيمة ومنها انه لابد ان يكون اللطف متقدما على الملطوف
فيه لانه داع الى الفعل والداعي لابد من تقدمه على الفعل والا لم يكن له حظ الدعا اليه وهل يجوز ان يتقدم بالوقت
الواحد ام لا قال ابو علي لا يجوز لانه يكون في حكم المنسي المسهو عنه وقال ابو هاشم يجوز بشرطين احدهما ان لا يكون
في حكم المنسي والثاني ان يكون في تقدمه مزيد فائدة وهذا هو الصحيح لانه ليس في تقدمه على هذا الوجه اخراج
له عن كونه لطفا ولا وجه من وجوه القبح وكل ما هذه حاله يجوز تقدمه كالاوامر على مثل ما بيناه فيها في
كتاب تحرير الاصول بين ذلك وتوضيحه انا اذا علمنا ان تقدم علمنا بان زيدا يعطينا ويرفع منزلتنا يدعونا الى
دخول داره واجابة دعوته وان علمنا ذلك قبل الدخول بزمان اطول وربما كان تقدمه اعظم في الدعا الى اجابته
وكذلك تقدم اخلاق النبي صلى الله عليه واله ولين جانبه يدعو الى اتباعه والصلوة تنهى عن الفحشا والمنكر وان تقدمت
باوقات كثيرة وهل يجوز تقدمه قبل التكليف ان اريد انما يجوز بالشرط الاول والوجه فيه ما تقدم وقد دخل في هذا
ان من حق اللطف ان لا يكون مسهوا عنه لانه يخرجه عن ان يكون له حظ الدعا والصرف فهذا هو الكلام في الموضع الرابع
والله الهادي واما الموضع الخامس وهو الكلام فيما يشتبه باللطف والتمييز بينه وبين غيره فاعلم
ان الالطاف انما تدخل في الفعل او الترك لان اللطف هو ما يدعو الى الفعل والذي يدعو المكلف هو امر راجع الى
الافعال والتروك فان ذلك هو الذي له حظ الدعا والصرف والافعال والتروك نوعان احدهما يعلم انه لا
يصح ان يكون لطفا ولا وصلة الى غيره بل يجب ان يكون اصلا لغيره وان يكون غيره لطفا فيه او وصلة اليه والثاني
يجوز ان يكون لطفا او وصلة الى غيره اما الاول فهي الاصول العقليات نحو شكر النعمة ورد الوديعة وقضا
الدين ودفع الضرر عن النفس ووجوب التحرز من المضار ووجوب الانصاف على الجملة من النفس هذا من الافعال ومن التروك
نحو وجوب ترك الظلم والكذب والعبث والسفه ووجوب ترك الجهل وترك كفران النعمة ووجوب ترك الاضرار

بالنفس فهذا في الواجبات. وفي المحسنات نحو التفضل والاحسان ونحو حسن استيفاء الحق من الغير هذا في الافعال
وفي التروك نحو حسن ترك اقتضاء الدين ونحو حسن ترك المكافاة بالاساءة وما اشبه ذلك من التروك فهذه اصول
المحسنات من الواجبات وما الاولى الاقدام عليه. فاما اصول المقبحات فهي على ضربين فعل وترك اما الفعل فنحو
فعل الظلم وما ذكرنا ان يجب تركه اولا. واما الترك فهو ترك الواجبات من الافعال التي ذكرنا اولا فان هذه
الامور التي ذكرناها هي اصول لغيرها ولا يجوز ان يكون وجوب ما يجب منها او حسن ما يحسن منها فرع على وجوب غيرها
ولا ان يكون قبح ما يقبح منها فرع على قبح امر آخر سواه. وذلك انه لو كان هناك واجبات اخر مثلا يكون وجوب ما يجب
منها فرع عليه او وصلة اليه اما ان يكون هذه لطفا فيه او لا يتم اداؤه الا بها لانه لو كان كذلك لم يخل
ان يكون من افعال من وجبت عليه هذه الواجبات او تركه او لا بل من افعال غيره او تركه. والثاني محال لانه لا يجب
ان ينفع الغير ولا ان يدفع الضرر عنه من جهة العقل الا بما يعود علينا بنفع او دفع ضرر فلم يصح ذلك. واذا كانت
من فعل من وجبت عليه او تركه لم يصح ذلك لوجوه. احدها ان هذه الواجبات تجب لامر راجع اليها ومتعلق بها
من كونها شكرا للنعمة ورد الوديعة وقضاء للدين وغير ذلك كما ان كونها تركا للظلم او الجهل وغير ذلك. ولهذا
متى علمناها كذلك علمنا وجوبها وان فقد كل امر يشار اليه سواها فلا يجوز ان يكون وجوبها لوجه زائد على ما يرجع
اليها. وثانيها انا لو جعلناها واجبة لكونها الطافا في غيرها او وصلة الى سواها للزم في ذلك الغير ما يلزم
فيها فكان يلزم ان يكون وجوبه لوجوب امر آخر فيؤدي الى ما لا يتناهى وذلك محال لانه ليس هناك امر يخصها بذلك
دون ما عداها بل هي الاولى بان لا تحتاج الى غيرها في وجوبها. وثالثها انه لا يصح الاشارة الى امور سواها
تكون اصولا لها حتى يكون وجوبها لاجل وجوب ذلك الغير فاثبات ما لا يعقل لا يجوز. ورابعها انها لو كانت
واجبة لكونها الطافا في غيرها او وصلة الى واجب سواها لم يكن بان تكون هي اللطف وذلك الغير هو الملطوف
اولى من العكس بل هي بذلك اولى واحرى فكان يجب ان لا يتميز اللطف عن الملطوف وذلك محال فقد بان بذلك ان هذه
الواجبات هي الاصول التي يتفرع عليها وجوب غيرها ويصح ان يكون هي الملطوف فيه بعينها التي ينتهي اليه كل ملطوف
فيه ولولاها ما عقل واجبات اخر لا عقلا ولا شرعا. وبمثل هذا انبنى الكلام في المحسنات والمقبحات على هذا
المنهاج والله الهادي فهذا هو الاول. واما الثاني وهو ما يجوز ان يكون لطفا في غيره او يجب لانه وصلة

[illegible]

الى سواه

الى سواه او يقبح لانه جانٍ على غيره وبلغه اليه فهو ما عدا ذلك وهو ضربان احدهما من فعل الله تعالى
والثاني من افعال العباد او تركهم اما افعال العباد او تركهم التي يصح ان تكون الطافا فهي نوعان عقلية وشرعية
اما العقلية فكمعرفة الله تعالى ومعرفة صفاته وما يتصل بذلك او يكون سببا فيه كالنظر اما النظر فقد
بينا انه انما وجب لانه داخل تحت الجملة الواحدة في العقل وهي وجوب دفع المخاوف فانه انما كان واجبا لانه يؤمل
به زوال الخوف وهذا راجع الى ما ذكرناه في العقل من وجوب دفع الضرر فانه يستوي فيه المعلوم والمظنون
فانه اذا لاحت امارة المضرة بترك الفصد والحجامة كانا واجبين كما لو علم ذلك ولا يصح ان يكون النظر في معرفة
الله تعالى انما وجب لكونه لطفا وان كنا نجوز في بعض الانظار ان يكون لطفا واما معرفة الله تعالى
وصفاته فقد ذهب الشيخ ابو هاشم وقاضي القضاة الى انها انما وجبت لكونها لطفا وربما فسروا ذلك بانها تمكن
من اللطف لما كان اللطف الذي له حظ الدعاء والصرف انما هو العلم بالثواب والعقاب ولا يمكنه ذلك الا بعد
معرفة الله تعالى بصفاته وعدله وحكمته فلهذا كان وصلة الى ما هو لطف وكل عاقل يعلم ان للعلم بالثواب
والعقاب حظ الدعاء والصرف فان الثواب مرغب والعقاب مرهب والرغبة والرهبة هما اللذان يقع بسببهما
الاقدام والاحجام وقد جرى في كلام ابي علي ان معرفة الله تعالى تجب لانها وصلة الى التمكن من شكر النعمة لله تعالى
لانه قد ثبت ان المكلف اذا شاهد اثار الصنعة في نفسه وجوز ان يكون له صانع انعم عليه بالحواس والعقل
والحياة وانه يجب عليه شكره فانه يجب عليه ان ينظر ليعلم هل هذه المنافع التي يشاهدها به من صانع فعلها
لوجه الاحسان اليه ليتوصل بذلك الى الاتيان بما قد تقرر في عقله من وجوب شكر النعمة فانه لا يامن ان يستحق لمن انعم
عليه اذا لم يعرفه ويشكره غيره فان قلنا بما ذكره ابو هاشم من وجوبها لكونها وصلة الى التمكن من اللطف
الذي هو العلم باستحقاق الثواب والعقاب فلاجل ما ذكره ولانه يرد عليه انه يجوز ان يكون في المكلفين من يعلم الله
من حاله انه يفعل الواجبات العقلية ويجتنب المقبحات العقلية من غير ان يحتاج الى هذا اللطف وهو معرفة الله تعالى
فان قلنا انه يستحق الثواب ويدخل الجنة فقد جوزنا ان يدخلها من لا يعرف الله تعالى من المكلفين وان قلنا لا يستحق
الثواب فقد قلنا بان من اتى بالواجبات وتجنب المقبحات لا يستحق الثواب ويمكن ان يقال بان الشرع قد ورد
بانه لا يدخلها من لا يعرف الله تعالى فعرفنا بذلك انه لا احد من المكلفين ياتي بالواجبات العقلية ويجتنب المقبحات العقلية
الا من حصل له هذا اللطف ولانه يمكن الاعتراض بانا انما تكلمنا في تجويز العقل والعقل يجوز ما ذكرناه

فما الجواب هل يستحق الثواب ام لا ويمكن ان يجاب عن ذلك بان العقل كان يقتضي بان يدخل الجنة وان لم يفعل ما هو
لطف اذا فعل الملطوف فيه ولم يات بالقبائح الا ان الشرع ورد بان التكليف العقلي لا ينفرد عن التكليف الشرعي
قال الله تعالى وان من قرية الا خلا فيها نذير وغير ذلك من ايات القران الكريم والشرعيات لا يتم الا بعد معرفة الله
تعالى واقوى من هذا الوجه ان يقال انه وان كان هذا المكلف ياتي بالواجبات ويجتنب المقبحات فمن المعلوم الواضح
انه مع معرفة الله تعالى وصفاته والعلم بانه يستحق على الواجبات الثواب وعلى المقبحات العقاب يكون اعظم واكثر انزعاجا
ورغبة في فعل الواجبات واكثر خوفا وحذرا من ترك المقبحات واللطف يجب ان يفعل على ابلغ الوجوه فوجب
عليه هذه المعرفة لانه معها اعظم انزعاجا وحذرا فلهذا كانت واجبة لكونها لطفا ويمكن نصرة ما ذكره
الشيخ ابو علي بانه قد تقرر في العقول وجوب شكر النعمة وكل عاقل اذا شاهد نفسه وحواسه والاته وانها تكمل
في انسان دون انسان وتكون كاملة في بعض وناقصة في بعض كنحو البصر والسمع والقوة في الالات جوز ان يكون لهما
من منعم انعم بها فوجب عليه الشكر على الجملة لمنعمها كما ان من تنبه وقد كاد ان يهلك ووجد على سقاية في الطريق
استنقذته من الهلاك بالعطش فانه يجب عليه الشكر على الجملة وان لم يعرف صاحبها كذلك ههنا تجب عليه المعرفة
لصاحبها لانه لا يامن اذا لم يعرفه من عقبة ان يستخف به وهو لا يعرفه او ينزله منزلة من لم ينعم وبهذا جرت عادة العقلا
انهم يسالون من سبل هذه السقاية جزاه الله خيرا حتى يشكروه على النعمة وكذلك في المنعم بهذه الحواس والعقل
والالات يكون اولى بان يعرف لعظم انعامه وجسيم اياديه ويمكن ان يقال انه انما يجب الشكر بعد العلم بكونها
نعمة وذلك لا يتم الا بعد ان يعلم انه قصد بها وجه الاحسان وذلك لا يتم الا بعد معرفته فلا يجوز ان يكون وجوبها
في وجوب معرفته ولا ان يجب معرفته الى ان يتوصل الى اداء ما لم يعلم وجوبه بعد ولقائل ان يقول ليس من شرط النعمة
ان يعلم انه قصد بها وجه الاحسان بل اذا راى اثار النعمة والاء الافضال تتواتر المنافع عليه من الغير وجب الشكر
عليه والا ادى الى ان لا يجب الشكر في الشاهد لاكثر المنعمين لانه لا يعلم قصودهم في كل حال فكان يجب فيمن اعطى غيره
في كل يوم الف دينار ان لا يجب شكره في الحال الا بعد ان يحصل فيه العلم الضروري انه قصد به وجه الاحسان وذلك محال
بل يكفي في وجوب شكر النعمة ان يرى العاقل اثار النعمة عليه فحينئذ يجب عليه الشكر ويمكن ان يقال والاوضح
ما ذكروه فان هذا انما يصح فيما يظهر فيه اثار النعمة وهذا لا يصح فيما يراه الانسان من حواسه والاته لانه
انما يكون اثار النعمة بعد ان يعرف انها محدثة حاصلة بعد ان لم تكن وانه لا بد لها من محدث فحينئذ يجوز ان يكون

وصلها

قصد بها وجه الاحسان فيجب شكره على الجملة كما ذكرتم متى سلمنا انه لا يشترط في ذلك العلم بانه قصد بها وجه الاحسان
فاذا كان لا يظهر لنا ان اثار النعمة الا بعد ان يعلم انها محدثة من قبله لم يصح ما ذكرتموه وعلى انه ولو وجب الشكر
فيما ذكرتموه لكان انما يجب على الجملة فشكر المنعم بها ما لم يعلم انه قصد بها الاستدراج الى الهلاك وصح انه لا يوجب
المعرفة لله تعالى فاما القول بانه لا يؤمن ان يستحق بتنقص الشكر الجملي فذلك انما يتصور فيما في العباد لانه يجوز
ان يلقاه المنعم عليه وهو لا يعرفه فيكسر مثلا له فلما تبذمه على ذلك وذمه ساقط في ضمن العلم به باستحقاقه مثلا
من العطش بالسفايه فاما في الباري تعالى فلا يصح لانه لا يتصور فيه هذا المعنى وللقائل ان يقول يجوز ان يعرض
الادمي المرض في بعض الاوقات وهو لا يعرف حسنه فيذم فاعله اذ يجوز ان له فاعلا فعله فيكون ذلك نقضا
لشكره على الجملة فلهذا وجب ان يعرفه لانه لا يامن ان يستحق بمن انعم عليه فان صح هذا الوجه امكن ان يقال
يجب معرفة الله تعالى للوجهين جميعا وهو انها وصلة الى ما يجب من شكره تعالى ولانها موصلة الى ما هو لطف له
في الفعل يجوز ان يجب لوجهين كما هو مبين في كتب علم الكلام فيكون المعرفة هاهنا من القبيل الذي يجوز ان يكون
لطفا ويتميز بذلك عما لا يجوز ان يكون لطفا فهذا في العقليات فاما الشرعيات فقد اختلف مشايخنا فيها
فقال بعضهم انما يجب هذه العبادات لانها لطف في واجبات اخر ويكون النوافل مسهلة لهذه الواجبات الشرعية
لان من اعتاد النوافل سهلت عليه الواجبات من الصلوات الفرائض واجناسها ومن قل اعتياده بالعبادات النوافل
ثقلت عليه الفرائض الواجبات قالوا ولهذا صار بان كل عبادة واجبة ما يكون نفلا من جنسها من الصلوات
وانفاق المال في الواجب والنفل والصوم منه واجب ونفل والحج كذلك والعمرة والجهاد والامر بالمعروف والنهي عن
المنكر ما انه ما هو من جنسه اذا تعلق الامر بالمحسنات والنهي عن المنكر وهات ولهذا اقال الفقهاء ما لم
يكن له اصل في الوجوب لا يصح النذر به وهذا هو مذهب الشيخ ابي هاشم وقاضي القضاة وغيرهم من الشيوخ ووجه
ذلك انه لا يمكن ان يقال وجبت لنفسها لانها افعال لا نعرفها العقل ولا نعرف وجوبها فلو كان وجوبها لنفسها
لعلم وجوبها ضرورة كما علمت ضرورة وجرى مجرى وجوب شكر النعمة في انه واجب لكونه شكرا للنعمة ولذلك قضا
الدين ورد الوديعة ومعلوم انا لا نعلمها ولا نعلم وجوبها عقلا وليس يصح ان يقال وجبت لكونها صلوة او صلوة
الظهر او صوم رمضان لان العقل لا يقضي بذلك والعقل هو الحاكم بوجوب الواجبات وقبح المقبحات وحسن المحسنات ولان
ذلك يقتضي وجوب كل صلوة عند الظهيرة او عند الفجر ان كانت لا وقتها وكون ذلك محال قالوا ولا يجوز ان

يكون ذلك لكونها دافعة للضرر لان ذلك الضرر يعلم انه ليس من فعل العباد فان العقل لا يقضي ان في افعال العباد من
المضار ما لا يندفع الا بالصلوة فاما اذا كان من فعل الله تعالى لم يصح لان ذلك يكون ابدا اما بالظلم لانه غير مستحق
ولا مفعول لنفع ولا دفع ضرر فانه كان يمكنه ان لا يضر بنا ولا يوجب علينا العبادات ولا نعقل فيها سائر الوجوه
التي لاجلها تجب الا وفقا في العقل لمثل ذلك واكثر ما تشبثوا في ذلك ان يقال تجب لانها شكر للنعمة
فالعقل لا يقضي ان شكر المنعم سوى الاعتراف بنعمة المنعم على ضرب من الاجلال والتعظيم فاذا فعل ذلك فقد شكره
وليس الصلوة من هذا الاعتراف في شيء ولا ينفي لها وجه وجوب سوى انها لطف في واجبات عقلية لانه قد بان
بالعقل ان ما داعي الى الواجب وجب عليه من فعل المكلف وجب عليه لانه يجري مجرى الوصلة اليه كما تقدم وهذا يقتضي
ان يكون النوافل الطافا في مندوبات عقلية مع كونها مسهلة للواجبات الشرعية لانها لو كانت الطافا في واجبات عقلية
او شرعية لوجبت على ما تقدم وذهب بعض شيوخنا الى ان الواجبات الشرعية انما تجب لكونها شكرا لنعمة الله تعالى
وهو قول ابي القسم البلخي وطائفة البغداديين ويظهر كثيرا في كلام اصحابنا البصريين ان العبادات شكر لنعم الله تعالى وهو
قول الطائفة الكثيرة من اهل البيت عليهم السلم ووجه ذلك ان الواجب لا يجب الا لوقوعه على وجه وقد
علمنا وجوبها بالشرع فلو لم يكن لها وجه وجوب في العقل لما جاز من الله تعالى ان يوجبها لان ايجاب ما ليس بواجب قبيح
ولا يكون واجبة الا ولها وجه وجوب في العقل ونحن نعلم بالضرورة ان اكثر الوجوه التي لاجلها تجب الواجبات في العقل
لا يختص بها هذه العبادات من كونها قضاء للدين او ردا للوديعة او دفعا للضرر عن النفس الا ان يقال يندفع بها ضرر
يفعله الله تعالى لو لم يفعلها المكلف فذلك لا يصح لان ذلك الضرر يكون ظلما قبيحا والله تعالى لا يفعل القبيح فان قيل
يفعله ان لم يفعلها المكلف لكونه تاركا للواجب قلنا فاذن هي واجبة لا لدفع الضرر فلهذا عاقبه على تركها
فالعقاب عليها فرع على انها واجبة وذلك فرع على ان لها وجه وجوب في العقل ولا ينفي من وجوه الواجبات العقلية
الا ان يقال بانها لطف في واجب عقلي او انها شكر لنعمة الله تعالى ولا يصح ان يكون لطفا لان العلم بالوجوب فرع على العلم
بوجه الوجوب اما على جملة او تفصيل ومعلوم انا نعلم وجوبها وان لم نعلم انها لطف وايضا فالعقل لا يقضي بان الصلوة
تدعونا الى قضاء الدين او رد الوديعة او غير ذلك فثبت انها شكر لنعمة الله تعالى وللقائل ان يقول في الوجه الاول من

هذين الوجهين انا نعلم وجوب الصلوة والصيام وغيرهما من العبادات وان لم نعلم انها شكر لله تعالى والاصل في
ذلك ان الواجبات على ضربين احدهما نعلم ضرورة فلا يمكن العلم بوجوبه الا بعد العلم بوجه وجوبه لانه الكاشف
عن وجوبه ضرورة ويجري مجرى الفرع والاصل والثاني نعلم باستدلال وهو ضربان احدهما لا نعلم الا بعد العلم بوجه
الوجوب بحيث يكون الوجه دالا على وجوبه الا ترى انا لا نعلم وجوب الفصد والحجامة الا متى علمنا انهما
مختصان بكونهما دافعين للضرر ويكون العلم بالوجه دالا لنا على وجوب هذين الفعلين والثاني نعلم وان لم يتقدم العلم
بوجه الوجوب وهو اذا كان الدليل على وجوبه ليس هو وجه الوجوب وليس ذلك الا في الواجبات الشرعية لانا
كما نجوز ان الواحد منا اذا لم يعلم ضرورة وجوب الفعل بالضرورة فانه قد يمكنه استدراكه بالدلالة بان يعلم
في فعل بعينه انه مختص بالوجه الذي يقتضي الوجوب فيعلم حينئذ الوجوب كما ذكرناه في الفصد والحجامة فانا نجوز
ان يعلم الله تعالى فيما هو من بعض مقدورنا انه متى كان على وجه مخصوص صلح ان يكون شكرا لنعم الله تعالى وصلح ان
يكون داعيا لنا الى فعل واجب عقلي من شكر نعم الله او غيره وان لم نعلم نحن تفصيل ذلك فانه تعالى علام الغيوب
وهذا كما ان الطبيب قد يعلم ان في ملازمة بعض الناس لحركة مخصوصة مصلحة له ورياضة لبدنه دافعة لبعض
المضار التي لا يامنها وان لم يعلمها الانسان بنفسه وكما نعلم ذلك فان بعض الملوك متى انعم على بدوي بالف
دينار فانه يجب عليه شكره ويعلم وجوبه على الجملة بما يعد شكرا له ولا يكنه فيجهل ما هو معدود من
شكره حتى يعرفه البلدي ان من شكر الملك ان لا يبدا رحله في وجهه وان ذلك مما يعد كفرا للنعمة فيحصل
للبدوي ان ذلك واجب عليه وداخل في جملة ما يجب من شكره فكذلك يجوز ان يعلم الله تعالى ان من شكر
نعمه ان نعظمه بالعبادات وسائر القرب وقد ثبت في العقل ان ما صح ان يكون تعظيما له وجب علينا فعله وهذا
كله يدل على انه كما يجوز ان يكون العبادات لطفا يجوز ان يكون شكرا للنعمة ولا ينفرد احدهما بذلك دون
الاخر وبذلك يبطل قول القائل لا نعلم ان الصلوة تدعونا الى الواجبات العقلية لانه يجوز ان يعلم تعالى ما لا نعلم فيعلم
انها داعية لنا وان لم نعلم ذلك ويمكن ان يحتج على انها شكر لنعم الله تعالى بانه قد ثبت انه يجب علينا شكره
لعظيم النعمة علينا وثبت ان الشكر يتزايد بتزايد النعم كما تقدم وصح انه تعالى انعم علينا باعظم النعم واصول
جميع المنح والقسم ثم انعم علينا بفروعها كما قال وما بكم من نعمة فمن الله فيجب ان يبلغ شكره انهى ما يدخل تحت

مقدورنا والكرم وأقصى ما نعلم أنه تعظيم له وأعظمه وأقصى ما نعلمه تعظيماً هو العبادة لأنها غاية
الخضوع والتعظيم للمعبود فوجبت علينا عبادته على مقدار ما نستطيع وأبلغ ما يدخل تحت المقدور لكونها شكراً
له ولو لم يتقدم منه الإنعام بأصول النعم ما استحق علينا ذلك بل كان يستحق علينا بمقدار ما ينعم به علينا ولهذا
لا يستحق الوالد العبادة على ولده وإن عظمت نعمته عليه وإنما يستحق عليه من الشكر أزيد مما يستحقه الأجنبي الذي
ينعم عليه فإذا ثبت أن العبادة هي غاية التذلل والتعظيم للمعبود وقد ثبت أن ذلك لا يستحق إلا على أصول
النعم ثبت أن العبادة إنما تجب لكونها شكراً على أصول النعم فإن الذي يستحق من التعظيم على النعم إنما هو الشكر
عليها وهذا الوجه هو أقوى ما نحتج به في ذلك والله الهادي والكتاب ناطق بمثل ذلك قال الله تعالى
اعملوا آل داود شكراً وغير ذلك من آيات القرآن الكريم ولقائل أن يقول إن هذه العبادات الواجبة
لو كانت شكراً لأصول النعم وقد ثبت أن العقلاء قد اشتركوا فيها لوجب أن يشتركوا في جميع ما يجب من العبادات ومعلوم
أنهم يختلفون فيها بحسب الشرائع والملل وبحسب الذكورة والأنوثة ويختلف الحائض والطاهر والمقيم والمسافر
والمأموم والإمام ويختلف بحسب الشهور والأيام مع أن الموجب لها واحد وقد يشترك الشخصان فيما يجب
عليهما مع أن النعم عليهما واحدة متفقة وفي ذلك دلالة أن وجه وجوبها ليس هو كونها شكراً للنعمة وأيضاً
فكان يجب أن لا يصح نسخ الشرائع لأن شكر النعمة لا يجوز نسخه من حيث إنه لا يختلف بحسب الأوقات والأشخاص
والأماكن ويمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال إنما اختلاف العبادات في القلة والكثرة فيجوز أن يختلف
باختلاف القوى ويكون الذي يلزم الضعيف من العبادات التي هي شكر نعم الله تعالى أقل مما يلزم القوي وإن كان
مقدار النعمة واحداً ولهذا يختلف في الشاهد بحسب ذلك ألا ترى أن من أنعم على كل واحد من الشخصين بألف دينار
فإنه قد يختلف ما يجب من مقدار فعل الشكر فيهما مع اتفاقهما في النعمة فإن أحدهما إذا كان أخرس فإنه لا يلزمه
من الشكر إلا ما يقع في القلب فقط وإذا احتاج هذا المنعم إلى أن يناوله أحدهما قلماً وهو قاعد في مكانه
فإنه من شكر النعمة وإن كان فعلاً ومع ذلك يجب على الصحيح دون المريض والنعمة عليهما واحدة وكذلك
لا يمتنع تفاوت ما يجب من العبادات في المقدار بحسب ذلك وعلى هذا إذا وجب الشكر باللسان عليهما جميعاً

واحدهما ليس في لسانه الا قدر واحد والاخر في لسانه قدر كثير فانه لا يجب على الضعيف الا فعل واحد
ويجب على القوي ان يفعل جميع قدر اللسان فانه لا يصح ان يفعل بعضها دون بعض وايضا فان الشكر
واجب على جميع نعم الله تعالى لا نحصر به اصول على فروعها وجميع النعم على التحقيق من الله تعالى وما يلزم من العبادة
لله تعالى شكرا على اصول النعم لا بد معها من الشكر على جميع فروع النعم فيصير ذلك الشكر من جملة العبادة لان ذلك
الشكر هو الاعظام المقترن بالاعتراف لله تعالى بالانعام وهو يستحق لمنعم واحد وكان انما يتبين في منعمين احدهما
منعم باصول النعم والاخر منعم بما دون ذلك فيعلم ان احدهما يستحق العبادة دون ما زاد والاخر يستحق
دون ذلك لا العبادة فاما في منعم واحد يستحق شكر الكثير في نعم كثيرة بعضها يستحق عليه العبادة وبعضها
يستحق عليه شكر وان لم يكن عبادة فانه لا يمكن تمييز ذلك المستحق بعضه من بعض بل ما يجب من الاعتراف والتعظيم
والعبادة التي هي غاية التعظيم سبيله واحد لا ينفصل بعضه عن بعض ولا يمتنع ان تتزايد الشكر بتزايد النعم في الناس
فانهم يختلفون في ذلك ويمكن ان تكون النعمة على الحاضر اكثر منها على المسافر لما يناله من المشقة فلهذا
يسقط عنه ركعتان وان تكون الزكاة انما لزمت الغني دون الفقير وان وجد ذلك المقدار لان النعمة على
الغني اكثر وان يكون النسخ لكثير من الشرائع والشدائد التي كانت على من قبلنا لاجل ان النعمة عليهم كانت اكثر
وهم كانوا اقوى واقدر واكثر اموالا واعمارا واعدادا نعم ولكن هذا الوجه لا يبطل قول القائل قد
تتفق الشخصان في النعمة وان كانت العبادة متفاوتة وقد يتفاوت النعمة ويجب على الاول نعمة الاكثر من العبادة
وهذا ظاهر في صلوة الحضر والسفر فان المسافر قد يكون النعمة عليه اكثر واعظم من نعم المقيم وان استوت
النعمة كما نعلم ان اصول النعم فيهما واحدة فما شان احدهما يجب عليه القصر دون الاخر **والجواب** يوجب
ما لا ينبغي ان يستحق منه وان خالف قول الجماهير وهو ان العبادة لا يصح ان تكون شكرا الا على اصول النعم
لما قدمنا ولهذا تجب العبادة على الجملة التي هي غاية التعظيم والتذلل للمعبود على كل من اختص باصول النعم
وان الاعتبار فيها بالموقع في التعظيم والتذلل لا في المقدار ولهذا لم يختلف في القادر والضعيف وان كان
وجه الوجوب واحد وان الشكر على سائر نعم الله تعالى يجب ان يكون مخصوصا بما يلزم من عبادته التي هي تعظيمه
ونهاية التذلل ومتى لم يمكن العلم ان هذه العبادات التي هي الصلوة والزكوة والصيام والحج والجهاد وسائر

القرب من الواجبات تثبت فيها معنى العبادة إلا بالشرع فإن كل عاقل يعلم أنه متى نفى اعتبار الشرع لم يعرف أن
هذه الأركان في الصلوة والأذكار ولا الإمساك عن الشراب والطعام فيه تعظيم لذي العزة والجلال لا بقصد ولا
بغير قصد وهذا ضروري لا يحتاج فيه إلى الاستدلال ولكن الله تعالى أعلمنا أنها مخصوصة بالإجلال والإعظام لذي
العزة والإكرام متى أتينا بها على وجهها الذي شرعها وبينها وليس يجوز أن تكون مخصوصة بذلك لأنفسها لأنا نعلمها
ضرورة غير مجرد هذه الأفعال ولا نعلم اختصاصها بكونها عبادة فدل على أن كونها عبادة أمر زائد عليها لا تثبت
لمجردها فبقي أنها إنما تثبت بفاعل لها جعلها على هذا الوجه الذي هو كونها عبادة وليس ذلك إلا المكلف وإلا
لم يكن عبادة منه بمعنى لم يكن مؤثرا في كونها عبادة وبهذا يبطل القول بأن الذي جعلها عبادة هو الله تعالى وأن كان
هو العابد بها تعالى عن ذلك إلا أن يكون معنى جعله لها عبادة أنه حكم بأن العبد إذا أتى بها على وجهها كانت عبادة
فهو كذلك ولا يحصل كونها عبادة بهذه الأفعال إلا ولنا في هذه الأفعال بنفسها مصالح وألطاف واجبات علينا
فلهذا اختلفت هذه الأفعال والتروك بحسب الأشخاص والأوقات والأماكن وصح ورود النسخ عليها لاختلاف بحسب
اختلاف المصالح في الأزمان والأعيان وغير ذلك وإن كان لا يختلف في كونها عبادة وإن اختلفت في أنفسها فدل
ذلك على أن ذلك لكونها شكرا وعلى أن مجرد هذه الأفعال وجب علينا لكونها مصلحة ولطفا وهذا المعنى
قد أشرنا إليه في كتاب الشهاب وذكرنا أنها وإن وجبت لكونها شكرا فإنها كذلك لكونها عبادة ونحن نريد به هذا
المعنى الذي ذكرناه الآن وإن كان المخالفون على فرقتين منهم من قال هي شكر لنعم الله تعالى ومنهم من قال هي ألطاف
غير شكر وإن كان يوجد في كلام قاضي القضاة ما يدل على الأمرين والقرآن ناطق بذلك فإنه تعالى ذكر في الصلوة أن الصلوة
تنهى عن الفحشاء والمنكر فأوضح أنها لطف وقال اعملوا آل داود شكرا فبين أنها شكر فبان أن هذه الأفعال والتروك
الشرعيات إنما وجبت لوجهين أحدهما لكونها شكرا وثانيهما لكونها لطفا كما أن العقل قد يقبح الشيء لوجوه ظلما وعبثا
معا ولهذا أوجب علينا أن نأتي بها على سبيل التعظيم لله والخضوع والذلة لأن ذلك هو معنى كونها عبادة وإن فعلها مجردة
فلا يحصل هذا التعظيم والخضوع مخصصا الغير بها من الأفعال والتروك لما كان الصلاح لنا في هذه الأفعال والتروك
الشرعية فأما قول القائل أنه يلزمكم أن لا يجب الثواب على الله تعالى على هذه العبادات لأن هذه العبادات توازي
نعم الله تعالى لكونها شكرا عليها وليس يجب على المشكور على النعمة السالفة نعمة أخرى توازي شكر الشاكر له

فالجواب

فالجواب عنه انا نقول انا قد بينا ان العقل يقضي بان العادة واجبة علينا شكر الله تعالى على اصول النعم وان
سائر النعم لا تحصى ولا تعد وانه يستحق علينا الشكر لا محالة ومن المعلوم ان هذه العادات لا توازي الاقل من نعم الله
تعالى بل لو ان بعض الادميين اعطانا ووهب لنا ما هو دون حاسة العين والسمع والبصر ونصبنا له فيما نصنعه هذا
النصب في الصلوة في اليوم والليلة لكان قليلا في ضمن بعض تلك النعم وان كنا قد ذكرنا انه لا اعتبار بالمقدار في
الشكر بل بما يقع من الاعظام والاجلال والخضوع والتذلل فقط وبلوغه المبلغ العالي في ذلك فالثواب من الله
تعالى على ذلك فضل وانعام ولولا ذلك لما كان متفضلا علينا بالتكليف لانه اذا كان الثواب بمنزلة الاجرة
على الاعمال وقد ثبت في الشاهد ان من استاجر اجيرا على عمل من الاعمال ليعطيه اجرته فانه وان استحق عليه الاجرة
على ذلك فانه لا يكون متفضلا عليه بذلك الاستيجار فلو كان انما عرضنا تعالى بالتكاليف الشاقة لاجل ان يعطينا
هذه الاجرة التي هي الثواب العظيم لم يكن متفضلا علينا بالتكليف وقد ثبت انه تعالى متفضل علينا بالتكليف فما تستلذ
التكليف ليس الا اكمال العقل للمتمكن لوجوب واجبات وقبح مقبحات وحسن محسنات وخلق الشهوة والنفار اللذين يتعلقان
بالافعال والتروك على ما تقدم بيانه فان قيل انه كان يمكنه ان يعبدنا بالحسن عن القبيح فلا يشق علينا
الفعل ولا يجعله شاقا علينا لتستحق عليه الثواب ويجب عليه تعالى فعله لانا نقول وما تعني بقولك انا
نستحق عليه تعالى فعله فان عنيت بذلك انه يحسن منه تعالى عند ذلك المنافع العظيمة المقرونة بالاجلال والتعظيم
وكان لا يحسن منه ذلك التعظيم اولا قبل هذه الافعال والتروك فهذا اصح ولا انه لا يحسن اذا حسن منه تعالى
عند فعله ولم يحسن منه عند ان لا يفعل ذلك ان يفعل فانه واجب عليه الا ترى انه يحسن المدح والتعظيم الكثير
لمن فعل الطاعات وجنب المقبحات ويكون ذلك مستحقا علينا له وان لم نفعل كان ذلك واجبا علينا وان عنيت بذلك
انه لو لم يفعله تعالى لكان التكليف قبيحا فقد بينا ان ذلك لا بد له على وجوب الفعل وان اردت باستحقاقنا
للثواب عند فعل الطاعات واجتناب المقبحات ان الثواب جار مجرى المدح من المنعم للشاكر على النعم والاياكى لما فعل
العمل الحسن وهو الشكر فذلك صحيح ولا يقتضي ان ذلك واجب عليه له وانما يحسن منه ذلك كما يحسن من سائر العقلا
وانما يحسن القديم تعالى في الثواب بانه قد اعلم انه يجازيه ووعده على الامتثال لامره فصار مستحقا عليه كاستحقاق

الموعود على الواعد له بالوفا بالوعد وليس هذا من الوجوب في شي ولقائل ان يقول لولا ان الثواب واجب
عليه لاجل الاعمال لما يقدر بقدر الاعمال ولا كثر بكثرة العمل الصالح ولا قل بقلته ولا صح القول بالموازنة والاحباط
ولا بالتكفير في الاعمال والاجماع منعقد على ذلك ويمكن ان يجاب عن ذلك بان الذي يعلق به الجزا والموازنة
والاحباط والتكفير هو امران احدهما مجرد العمل الذي يجب لامر راجع الى نفسه من كونه رد الوديعة
وقضا الدين وشكرا للنعمة ودفعا للضرر واشباه ذلك دون ما يعد شكرا وثانيهما ما يكون لطفا
في ذلك من اعمال الشريعة من الصلوة والزكوة وغير ذلك لاجل ان هذه الامور انما كانت شاقة لان الله تعالى
جعلها شاقة وكان يمكن ان لا يجعلها علينا شاقة وان يغنينا بالحسن عن القبيح تجري ذلك مجرى انزال
الالام التي يقتضي استحقاق الاعواض وبمنزلة الحاجات التي يقتضي في الشاهد استحقاق الارزاق ويكون ما فيها من
معنى العبادة هو الذي يكون شكرا لا يقتضي استحقاق الثواب فانا قد نبهنا على ان الصلوة مثلا مختصة بامرين
احدهما انها شكر لنعمة الله تعالى وثانيهما انها لطف في واجبات اخر فمن حيث هي شكر لا يقتضي الثواب
ومن حيث هي لطف تقتضي ذلك ويكون هذا معنى قولنا ان الثواب لا يستحق على الله تعالى على العبادات اي على هذه
الافعال والتروك من حيث هي عبادة وان استحق عليها من حيث هي لطف في الواجبات فاما القول بان الثواب
واجب على الله تعالى فذلك لا يجوز على الاطلاق الا مع التقييد بما يزول معه الابهام فانه قد يتبين ان ذلك
يوهم انه قد وجب عليه لنا من الواجبات ما يشابه الواجبات علينا في الشاهد من شكر النعمة وقضا الدين ورد
الوديعة فان هذه الواجبات وجبت علينا لكونها شكرا للنعمة وقضا للدين ورد للوديعة لا لتقدم الانعام
ممن وجب عليه على من وجبت له وهذا بخلاف الثواب فانه انما يستحقه العبد على الله تعالى لتقدم
الانعام منه على العبد وهذا على حسب الواجب الذي يقضي به العقل في الافعال فان العقل لا يقضي ان الواجب يجب
علينا للغير لانعامنا عليه مما لولاه لم يجب ذلك الواجب وانما يجب علينا الفعل لا لتقدم الانعام منا فاطلاق
القول بانه واجب عليه تعالى يوهم انه لم يكن ذلك بسبب الانعام منه تعالى وذلك خطا وايهام الخطا قبيح لا يجوز
اطلاقه عليه تعالى فان قيل اليس يجب على الواحد منا لغيره رد الوديعة لتقدم انعامه عليه بحفظها وما
هو طريق الى استحقاق ردها ولا يتم ردها الا به وهو التفضل بها كذلك لا يمتنع ان يجب عليه الثواب لتقدم

ad 140

بسم الله الرحمن الرح

انعامه على العبد بما هو طريق الى استحقاقه وبما لا يتم اعني الثواب الا به وهو التكليف قلنا ان رد
الوديعة لم يجب لما ذكرته وانما وجب لكونه ردا للوديعة فقط بدليل انا متى علمناه ردا للوديعة علمنا وجوبها
وان فقد كل امر يشار اليه مما عداها ومتى لم نعلم كونه ردا للوديعة لم نعلم وجوبها وان حصل كل امر يشار
اليه مما عدا ذلك ولو كان وجوب رد الوديعة لتقدم الانعام عليه لوجب على من انعم على غيره نعمة ان يجب
عليه له حق اخر لتقدم تلك النعمة وهذا لا يصح فان الانعام يوجب الحق على المنعم بل يجدد الايجاب على المنعم عليه
للشكر واجابته فكيف يصح ما ذكره السائل الا ترى ان من لم يقصد الانعام على الغير بحفظ الوديعة ولا اخطر
ذلك بباله او اراد بذلك المكافاة بمثلها فانه يجب عليه رد الوديعة وان لم يكن تقدم منه الانعام عليه بحفظها
فلم يصح ما ذكره وبذلك يبطل القول بانه وجب عليه ردها على المودع لانه تقدم من الانعام ما لا يتم الرد الا به
وما بداك ان استحقاق الثواب عليه تعالى لا يشابه ما يجب في العقول فان معنى ذلك انه تعالى انعم علينا بالنعم الكثيرة
التي لا يمكن احد ان ينعم بمثلها من اصول النعم وفروعها ثم تكفل تعالى بانه ينعم علينا بسبب قبول النعمة علينا
ما هو اعظم واكثر وهو الثواب العظيم والاجر الكبير في جنات النعيم وهذا لا يعقل الا انه داخل في قبيل التفضل
بل في اعلى الانعام والتفضلات فان قيل لو لم يجب الثواب على الله تعالى لحسن منه الاخلال بالثواب ومعلوم
ان ذلك قبيح قلنا ان الله كان يحسن منه ان يخل بالثواب بان لا يتقدم منه الانعام فاما بعد الانعام
منه فان اخلاله بالثواب يكشف عن امرين قبيحين احدهما كون التكليف قبيحا لانه يكون قد فعله لا لنفع المكلف
الى المنافع التي هي منافع الثواب فيكون التكليف اما عبثا واما ظلما ان كان مفعولا للاضرار بالغير ابدا
وثانيهما انه يكشف عن الكذب في وعده بالثواب للمطيعين وهم القائلون لانعام رب العالمين فهذا القبح عند
الاخلال بالثواب لا يرجع الى الاخلال به وانما يرجع الى ما ذكرناه وقد بينا ان الاخلال بالفعل اذا كشف عن
قبح غيره ودل عليه فانه لا يقتضي وجوب ذلك الفعل ولعل ذلك يزداد وضوحا عند الكلام في الوعد والوعيد
والله الهادي فهذا هو الكلام فيما تشبه كونه شكرا او كونه لطفا من الواجبات الشرعية من الافعال
فاما ما يجب اجتنابه شرعا من الزنا وشرب الخمر وغير ذلك فانما وجب ذلك لقبحه وقد اختلف مشايخنا
في وجه قبحه فذهب الشيخ ابو هاشم وقاضي القضاة انه على ضربين منه ما يقبح لانه منع من الواجب وهو كل ما لا يعلم

قبحه الا من بنا على العلم بوجوب غيره حتى لولا وجوب ذلك الغير ما علمنا قبحه فان وجه القبح فيه كونه مانعا
من الواجب وما لا يكون كذلك يكون قبحه لكونه مفسدة وقد دل الشرع على قبائح ان ذلك لكونها مفسدة نحو
الخمر والميسر فانه يوقع العداوة والبغضاء اللذان يقبحان عقلا وذهب الشيخ ابو علي الى ان القبح في قبائح الشرع
لكونها مانعة من الواجب فقط وان كان ابو هاشم قال بمثل ذلك ثم رجع وانما منع ابو علي ان يقع القبائح الشرعية
لكونها مفاسد لاعتقاده ان فعل المكلف لا يكون فيه مفسدة قال لانه قد ثبت ان الله تعالى لا يجوز ان يفعل
المفسدة لكونها قبيحة فلو كانت في فعل المكلف مفسدة لكان لا يقع منه قبائح الشرع من الزنا وغيره بل كان يجب ان
يصرفه الله تعالى عن ذلك والا لم يكن مزيحا للعلة فلما وقع ذلك منه علمنا انها ما قبحت لكونها مفاسد وقد
قال ابو علي بان ما كان في افعال غير المكلف من المفاسد للمكلف لا بد ان يصرفه القديم عنها والا قبح منه ذلك التكليف
قال فاذا ثبت ذلك صح ان القبائح الشرعية ما قبحت الا لكونها تركا للواجب لانه لا وجه بعد ذلك لقبحها البتة سواه
واحتج ابو هاشم بانه لا يمكن الاشارة الى فعل واجب يكون الزنا وشرب الخمر مانعا منه على الاطلاق فلو كان
لا يقبح الا لذلك لوجب ان لا يعلم قبحها الا بعد العلم بوجوب ذلك الواجب وذلك محال وهذا بخلاف كثير مما
يمنع من الصلوة من الاشتغال فانا نعلم قبحه لكونه مانعا من هذا الواجب نحو البيع وقت النداء ولهذا قال تعالى اذا
نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع لما كان ذلك مانعا من هذا الواجب ويمكن ان يقال
لابي علي انه يجوز ان يقع المفسدة من فعل العبد ولا يدل ذلك على قبح التكليف منه تعالى لانه عز وجل قد نهاه عن ذلك
القبيح وزجره عنه وحذره منه فاذا فعله فمن قبل نفسه اتى لا من قبل الله عز وجل كما ان العبد يقع منه سائر
القبائح العقلية ولا يدل ذلك على قبح التكليف من الله تعالى بخلاف الاستفساد لو وقع من القديم تعالى او وقع من بعض من
لا عقل له فان ذلك يدل على انه تعالى قد اختار فعل ما يدعو الى القبيح وذلك قبيح لان العبد لا يمكنه الانفصال
عما يفعله الله تعالى ولا يمكنه المنع مما يقع من المفاسد في افعال من لا عقل له ويمكن ان يقال لابي هاشم اما ذكرته
من انه لو قبح لكونه مانعا من الواجب لما صح العلم بقبحه الا بعد العلم بذلك الواجب الذي هو ممنوع منه لا يصح لان ذلك
انما يلزم فيما يكون وجه القبح فيه دليلا على القبح فاما في الشرعيات فان الدليل على القبح هو النهي من الله تعالى
وما يجري مجراه فلم يصح ذلك وان كان الصحيح ما ذكره ابو هاشم فانه لا يعقل وجه لاجله يقبح هذه القبائح الشرعية

الا ما كان من كونه مفسدة او مانعا من واجب لان ما عدا ذلك من كونه ظلما او كذبا او تكليفا لما لا يطاق
او جهلا او اضرارا بالنفس او ما اشبه ذلك من الوجوه العقلية في القبح لا يصح في هذه الافعال الشرعية ولا العقل
فيها فلا يبقى الا ما ذكرناه وان لم نعلم بتفصيل ما يمنع من الواجب عما هو مفسدة الا باعلامه تعالى كما علمنا قبح ذلك
في الخمر والميسر وفي قبح البيع وقت النداء فهذا هو الكلام في تمييز ما يكون لطفا عن غيره اذا كان من افعال العباد
او غيرهم او ما يكون مفسدة عن غيره واما الضرب الاخر وهو تمييز الالطاف والمفاسد عما
تشتبه به من التمكين وما اشبههما من فعل الله تعالى فاعلم ان التمكين واللطف وان اشتركا في انه لا بد ان
يفعلهما الحكيم تعالى للمكلف وان التكليف من دونهما يكون قبيحا وفي كثير من احكام التمكين فانهما يفترقان من
وجهين احدهما ان من حق التمكين من الشيء ان يكون تمكينا من خلافه بحيث لا يصح ان يمكن الله تعالى من الحسن الا
وهو ممكن من القبيح وهذا بخلاف اللطف فانه يكون لطفا داعيا الى الطاعة عن ان يدعو الى المعصية بحيث انه اذا
كان داعيا الى المعصية كان مفسدة ولا يصح ان يكلف ولم يمكن من فعل المعصية اصلا فصار ممكنه من المعصية وان
حصلت عنده حسنا ما لم يقصد به فعل المعصية بخلاف ما يدعو الى القبيح فانه يقبح اذا فعل به ما يدعو الى ذلك
وان لم يقصد به الاستفساد عند شيوخنا وثانيهما انه لا يكون لطفا ولا مفسدة الا مع التمكين بحيث اذا
لم يكن متمكنا من الفعل ثم فعل به ما يدعو الى فعله لا يكون لطفا له وكذلك لو فعل به ما يدعو الى القبيح لا يكون مفسدة
والتمكين ليس يصح ان يكون شرطا في نفسه وقد دخل في ضمن ذلك التفرقة بين التمكين والمفسدة وعلى هذا الاصل
يبتنى الخلاف بين شيوخ العدل بين ما يصح ان يفعله الله تعالى وبين ما لا يصح ان يفعله بالمكلف فان التمكين واللطف
يفعله الله تعالى والمفسدة لا يفعلها عز وجل وقد اختلفوا لذلك في مسائل نذكر الان بعضا من ذلك منها
قولهم ان احسانه تعالى لا يتم في التكليف الا بخلق الولد الذي لولاه لم يؤمن وباماتة الولد الذي قد علم انه لولاه لما
فسد ابوه ولا الامر كما ذكره تعالى في الغلام وهذا بالخلاف بينهم فالاول من قبيل اللطف والثاني من قبيل المفسدة
وقد فرقوا بين ذلك وبين ما لا يمكن التكليف الا معه كنحو الاستطاعة في الحج وغيره ومنها انهم باتفاق
فرقوا بين تكليف من المعلوم انه يرد النار وبين تكليف زيد اذا علم من حال عمرو انه يعصي لذلك ويرد النار فجعلوه تكليفا
والثاني مفسدة للاصل الذي تبيناه ومنها تبقية الكافر اذا كان المعلوم انه يؤمن قال ابو علي

يجب عليه تعالى تبقيته وقال ابو هاشم لا يجب وهو قول قاضي القضاة حجة ابي علي ان ذلك لطف له في ازالة
عقابه وايضا فاخترامه يكون مفسدة في انه لا يتمكن من ازالة عقابه واعترضه قاضي القضاة بان هذا
يقتضي ان يكون لطفا في الماضي قال الشيخ محمود الخوارزمي يعني ابو علي انه كاللطف لان الغرض به ليس الا ان يقوي دواعيه
الى ما كان حسنا في تكليفه فيفعله فيتخلص من العقاب فوجبت تبقيته لذلك وحجة ابي هاشم ان هذا
تمكين وابتداء تكليف وقد بينا ان ابتداء التكليف لا يجب فكذلك ابقاؤه لانه ابتداء التكليف في غد فان
تكليفه في اليوم الاول ليس هو تكليفه في اليوم الثاني بل الثاني تكليف متجدد ولا سيما ان من حق اللطف ان يتقدمه
التمكين كما تقدم ولقائل ان يقول ان الذي دعاه تعالى الى تكليفه وهو علمه بانه طريق الى استحقاق الثواب
يدعوه الى تبقيته حتى يسلك تلك الطريق الى الثواب والا عاد على غرضه الاول بتكليفه ليبلغ الى الثواب بالنقض
والابطال وايضا فدواعيه متوفرة الى ذلك ولا صارف يصرفه عنه وهو قادر على تبقيته وغير ممنوع منه
فوجبت تبقيته من طريق الدواعي عندنا وعندهم ومن طريق وجوب الافعال عندهم كما احتج به بعضهم في وجوب اللطف
وقد ذكر قاضي القضاة انه يمكن ان يقال تجب تبقيته لاجل ذلك لا لاجل اللطف لاكن لاجل التمكين وان لم يبين انه ما اراد به
لم يصح وايضا فان الله هو غني كريم متفضل حليم وان من كرمه وحلمه ان يتفضل بالتكليف تعريضا للثواب
وهو يعلم انه ان اخترمه بلغ الى الثواب ثم اخترمه دونه ويحول بينه وبينه ولو بقاه لوصل اليه لا محالة ولا
سيما مع ما طبع عليه قلبه من التسرع الى الشهوات القبيحة والحسنة وانه لو شاء لاغناه بالحسن عن القبيح فلو جاز ان
يخترمه على ذلك لجاز ان يقال بانه كان يمكن ان لا يقبل توبته وان كان قد اخترم الجرائم وارتكب العظائم
كذلك لا بد ان يبقيه حتى يتوب اذا كان في علمه انه اذا ابقاه يتوب لان الداعي له الى قبول توبته يدعوه الى
ما لا يتم توبته الا به وهو تبقيته وترك اخترامه فهذا ما يمكن ان ينصر به هذه المقالة والله الهادي
ومنها اخترام المؤمن اذا كان المعلوم انه ان ابقاه كفر ومات على كفره فانهم اختلفوا في ذلك فذهب
الشيخ ابو محمد علي وابو هاشم وقاضي القضاة الى انه لا يجب هذا الاخترام ولا يقبح هذه التبقية وذهب الشيخ محمود بن
الملاحمي الى انه يجب اخترامه حجة الشيوخ ان تبقيته من قبيل التمكين وابتداء التكليف وقد بينا ان

الحسن من القبيح لا يقبح وان الابتدا بالتكليف لمن يعلم انه يرتد الان لا يقبح فيجب ان يحسن هذه التبقية وان
لا يجب الاخترام ولقايل ان يقول ان يبقيه له مع علمه بانه يبطل ثوابه ويعصي ربه ويهلك نفسه نقض لغرضه
بالتكليف لانه كان غرضه به الثواب الذي قد استحقه المكلف فتبقيته مع علمه بكفره لاجلها العود على
غرضه بالتكليف بالنقض والابطال وقد ثبت انه تعلى ارحم الراحمين ولا حاجة له الى اهلاكه واعطاه به
وقد صار ثوابه واجبا فكيف يقال بانه يفعل له ما يهلك ما قد استحقه وهذا ليس من الكرم والجود ولا سيما
مع وعده تعلى بانه لا بد ان يدخل المومن جنات تجري من تحتها الانهار فان ذلك يقتضي انه عز وجل لا بد ان يبلغهم
الى ما قد وعدهم والا كان الوعد كذبا تعلى الله عن ذلك علوا كبيرا وايضا فان هذا التكليف الثاني
الذي يكفر معه يجري مجرى تكليف زيد اذا علم ان عمرا يكفر عنده ويجري مجرى تكليف زيد فعلا اذا علم انه يعصي في فعل
اخر ثم ان ذلك لا يفعله تعلى لانه مفسدة عند شيوخنا بالاجماع ولانه يعود على غرضه بالتكليف بالنقض
والابطال وكذلك في مسلتنا بل ذلك فيها اولى واحرى لانه قد استحق من الثواب ما لولا تبقيته لوصل الله لا محالة
فلا يجوز ان يحسن تبقيته بهذه التبقية والله الهادي وتحقيقه الشيخ محمود بن الملاحمي كالذي
ذكرناه لانه قال بانه يجري مجرى المفسدة وينقض الغرض بالتكليف الاول وهذا الخلاف من ظاهره الايمان
وباطنه الكفر والعصيان فانه يجوز ان يبقيه تعلى وان علم انه يتظاهر بالكفر والعصيان لانه لم يستحق بعد
شيا من الثواب فيكون مبقيا عليه ولا تكليفه جاريا مجرى المفسدة له في الاول لان الكثر ما في ذلك انه كان
لا يجري عليه احكام الكفار فصار يجري عليه وهذا جائز لان ذلك جار مجرى الحد لان له حتى اجريت عليه
الحدود والعقوبات في الدنيا الا ترى ان الفاسق قد يزني ويشرب ويسرق ولا يحد لفقد العلم بذلك
ثم يجري عليه ذلك عند ظهوره او شهادة من يشهد به ولا يكون ذلك قبيحا في حقه كذلك في مسلتنا ام
وكذلك فان ذلك خلاف حكم المومن باطنا وظاهرا اذا علم الله تعلى انه ان ابقاه فانه يفسق ثم يتوب
ويومن فانه لا يجب اخترامه ويجوز تبقيته لانه يجوز ان يستحق بتوبته وايمانه بعد ذلك اكثر مما فات عليه
بفسقه من ثوابه ولا سيما على قولنا ان طاعاته تعود موثرة في استحقاق الثواب بعد توبته على ما نفصله في
التوبة ان شا الله تعلى بخلاف ما لو ثبت انه لا يستحق شيا من الثواب لا اصلا او يستحق دون ما كان حصل له

أولًا فإن ذلك لا يفعله القديم تعالى لأن الداعي له إلى التعريض لنيل العالي من الثواب بدعوة إلى الخير أمره لأن
لا يفوت عليه ما يتصل من ذلك وعلى هذا ينبغي أن يتأول الآيات في القرآن نحو قوله كيف يهدي الله قومًا كفروا
بعد إيمانهم على ما ذكر من أنهم قوم من اليهود كانوا قبل البعث آمنوا بمحمد فلما بعث كانوا منافقين ولم يكن
إيمانهم حقيقيًا وكذلك قوله إن الذين آمنوا ثم كفروا يكون في المنافقين كما ذكره العلماء وكذلك في قصة
بلعم وقصة إبليس وإيمانه أن ذلك يكون إيمانًا غير حقيقي بل نفاقًا فهذا هو الحري القول في هذه المسألة والله
الهادي ومنها اختلافهم في تقوية الشهوة التي عندها العمى وكان لا يعمى من دون هذه الزيادة
قال أبو علي لا يحسن هذه الزيادة ولا يفعلها وما يقع من المعصية عند قوة الشهوة كان يقع من دونها وقال
أبو هاشم لا يقبح هذه الزيادة وكذلك تبقية إبليس وتمكينه من الوسوسة قال أبو علي لو كان بتبقيته
أحد ممن أبقاه الله أو لكان لا يمكنه من ذلك وقال أبو هاشم يجوز أن يبقيه ولا يقبح تبقيته ولا تمكينه
من ذلك وحجة أبي علي أن ذلك مفسدة والمفسدة قبيحة والله تعالى لا يفعل القبيح وحجة أبي هاشم
أن ذلك زيادة مشقة تجري مجرى ابتداء التكليف للتعريض للثواب وحجة أبي علي أن هذه الشهوة
الزائدة والتمكين لإبليس من ذلك الدعاء يكون مفسدة لأنا لا نعني بالمفسدة إلا ما يكون المكلف معها أقرب
إلى فعل ما كلف تركه وترك ما كلف فعله مع تمكنه في حال الفعل والترك وهذا المعنى حاصل في ذلك وكان
قبيحًا لا يفعله القديم تعالى فلا نفعله واختار المكلف عنده المعصية علمنا أنه كان يختار من دون هذه
الزيادة ومن دون ذلك الدعاء ويمكن الاعتراض على أبي علي أن الله تعالى حكى عن إبليس أنه يقول في الآخرة وما
كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي فبين أنهم قد ضلوا بسببه ولأنه لو لم يكن يضل عند دعائه
أحد لكان لا عذر لله تعالى وقد قال تعالى في حكاية أهل النار ودعواتهم ربنا أرنا اللذين أضلانا من الجن والإنس
نجعلهما تحت أقدامنا ويمكن الاعتذار لأبي علي بأنه يمكن وقوع الضلال عند دعائهم على وجه كان يقع
من دون دعائهم ويكون المكلف يقع ذلك منه سواء دعوا أو لم يدعوا ويمكن الاحتجاج لأبي علي بقوله
تعالى ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض وبقوله كلا إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى

بقوله

وبقوله ولولا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة فبين انه منع
المفسدة وان كان التكليف معها اشق وكذلك قصة الغلام الذي ذكر قتله موسى عليه السلام لان
بقاه مفسدة وان كان لو بقي لكان التكليف اشق ولمكن الاعتذار لابي هاشم بانه يمكن انه انما
منع من الغنا المخصوص ومن بقا الولد لان التكليف معه اشق والثواب عليه وعلى غير الاشق على سوا من غير زايد
وكذلك انما منع من بقا الغلام لان ثواب ابويه مع بقايه وموته سوا والتكليف مع بقايه اشق
فيكون مفسدة مع هذا دون ان يكون ذلك للغنا وبقا الغلام مفسدة في تكليف ثوابه اكثر لانه
يجوز التعريض لتلك الزيادة فافترقا ولقايل ان يقول اذا كان الغرض بالتكليف هو تمكين المكلف
من الثواب وتعريضه له فكل ما لا يتم ذلك التكليف الا به كالاشتهاء للشهوة والنفار يكون في الحسن جاريا
مجراه وكل ما لا يتم التكليف من دونه ولا كنه معه يكون اقرب الى فعله او اختار عنده فعله فان ما
يدعوه تعالى الى التكليف يدعوه الى ذلك وكل ما يكون معه اقرب الى ان لا يفعل ما كلف او يعصي فيه يجوز بادئه
الشهوة والتخيل ليس من الدعا على ذلك الوجه فان ما دعاه الى التكليف يصرفه عن فعل ذلك الذي يفسد عنده
الا ان يفعله تعالى مع رفعه للتكليف وهذا القوي قول الشيخ ابي علي ولا يشبه ذلك ما اذا علم
الله تعالى انه اذا بعث رسولا الشرع كان ذلك باعثا على حرب المكذبين له فان هذا الفعل لا يكون مفسدة
لان المفسدة انما يكون مع التمكين وهذه البعثة في هذا الشي يمكن من التكليف بالشرعيات من حيث لا
يمكن الشرعيات الا بعثة التي اصلا تجري مجرى العقل الذي هو تمكين من التكليف حيث لولاها لما صح التكليف
اصلا وهذا خلاف ما لو علم الله تعالى انه اذا بعث رسولا اخر يدعو الى مثل ما دعا اليه الاول حاربه
المكذبون له بعد ايمانهم فان هذا يكون مفسدة ولا يبعثه الحكيم تعالى ولمكن ان يقال ولا يكون مفسدة
اذا علم انه يحاربه من هو كافر بتلك الشريعة اصلا لان بعثته قد دعت الى فعل هذا القبيح الذي كان يمكن ان
يفعل وان لا يفعل والجميل ان يقال لا يكون مفسدة في حق من هو كافر لانه ليس بممكن من الحرب وان لا يحارب الا به
وهذا اولى وبذلك يتم الكلام في هذا الضرب وبتمامه يتم الكلام في الموضع الخامس وهو فيما يشتبه باللطف
والتمييز بينه وبين غيره واما الموضع السادس وهو في بيان اقسام اللطف واحكام كل قسم منه على التفصيل

فالكلام منه يقع في موضعين احدهما في بيان انواع الالطاف والمصالح وثانيهما الكلام في كل نوع منها ام
اما الموضع الاول وهو في بيان انواع الالطاف والمصالح فاعلم ان المصالح الدينية نوعان احدهما
من فعل الله تعالى والثاني من فعل غيره وفعله تعالى نوعان مضار ومنافع والمضار نوعان امراض وغير امراض
وغير المضار انواع الاجال والغلاء وغيرهما والمنافع نوعان احدهما ما يختص المكلف نحو الصحة وما اشبهها
وثانيهما لا يختصه وذلك انواع نحو الرزق والرخص والخصب وغير ذلك فينبغي ان نتكلم في جميع هذه الانواع
الخمسة وهي الامراض وما يتصل بها والاجال والغلاء والرخص في جملتها وان كان من قبيل المنافع التي الكلام
فيها واحد ثم الارزاق والخصب والصحة تدخل في ضمن ذلك ثم نتبع ذلك بما يكون من المصالح من افعال العباد
فهذه هي المصالح الدينية والله الهادي واما الموضع الثاني وهو الكلام في كل نوع منها فنحن
نتكلم فيها على الترتيب الذي ذكرناه اولا والله الهادي

النوع الاول من المصالح الدينية

القول في الامراض والالام

والكلام منها يقع في اربعة مواضع احدها
الكلام في اضافتها الى الله تعالى وثانيها الكلام في حسنها وثالثها الكلام في وجه حسنها ورابعها
الكلام فيما يستحق عليها اما الموضع الاول وهو الكلام في اضافتها الى الله تعالى فالكلام منه يقع في
موضعين احدهما في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف
اما الموضع الاول فمذهبنا ان الامراض من فعل الله تعالى وهذا هو مذهب اهل الاسلام كافة وذهب
الطبائعية الى انها تحصل بتأثير الطبايع وغلبتها من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وليس هو ما
يذكره من هذه الاعراض بل هي طبايع وامور معقولة خفية ومركبة وربما مالت المطرفية الى هذا القول
وذهب الثنوية الى ان الامراض حصلت بتأثير الظلمة بناء على انها من قبيل الاشرار وان الشر لا يكون الا من الظلمة
وذهب المجوس الى انها بتأثير الشيطان وهو اهرمن عندهم بناء على ان الشرور كلها منه وربما ذهبت المطرفية
ثبت الموضع الاول واما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب
اليه المخالف فالذي يدل على ذلك ان الامراض محدثة وكل محدث يحتاج الى محدث ومحدثها لا يكون الا الله
تعالى وهذه الدلالة مبنية على ثلثة اصول اما الاصل الاول وهو انها محدثة فالكلام منه يقع في

موضعين

موضعين احدهما انها امور زائدة على الاجسام والثاني انها محدثة اما الموضع الاول وهو انها
امور زائدة على الاجسام فالذي يدل على ذلك انها لو كانت هي الاجسام لوجب في كل جسم منها ان يكون
مريضا فكان ذلك لا يختص الحيوان دون الجمادات وايضا فانها تتجدد وتزول والجسم على حالته
وايضا فانا نقدر على الالام التي هي من جنس الامراض ولا نقدر على الاجسام وايضا فان
الاجسام مشتركة في كونها اجساما ومفترقة فيما ذكرناه فلا بد ان يكون ما افترقت فيه امرا زائدا على
ما اشتركت فيه والا كانت قد اشتركت وافترقت في حكم واحد وذلك محال فثبت بذلك انها ليست هي
الاجسام واما الموضع الثاني وهو انها محدثة فالذي يدل على ذلك ما قدمنا من انها يجوز عليها
العدم والبطلان والقديم لا يجوز عليه العدم والبطلان واما الاصل الثالث وهو ان كل محدث
يحتاج الى محدث فقد تقدم بيانه وبه ابطلنا قول الطبائعية والمجوس والثنوية والمطرفية واما الاصل
الرابع وهو ان محدثها ليس الا الله تعالى فالذي يدل على ذلك انها لو لم تكن من فعل الله تعالى لكانت من فعل
القادرين من العباد لانه لا فاعل الا الله تعالى او العباد لما قدمنا انه لا ثاني له تعالى ولا يجوز ان يكون
من افعال القادرين من العباد لوجهين احدهما انه كان يجب ان تحصل بحسب قصودهم ودواعيهم وينتفي بحسب
كراهتهم وصوارفهم ومعلوم انها تحصل وان كرهوا حصولها في انفسهم واولادهم وينتفي وان احبوا
حصولها في اعدائهم الوجه الثاني انها لو كانت من افعال العباد لم تخل اما ان تكون من افعال
المرضى في انفسهم او من فعل غيرهم فيهم ومحال ان تكون من افعالهم في انفسهم لمثل ما قدمناه اولا ومحال
ان تكون من فعل غيرهم من العباد فيهم لانه لا يخلو ان يفعلوها في غيرهم اختراعا او لا ومحال ان يفعلوها
اختراعا لان الواحد منا لو قصد الى اختراع الالام في غيره لتعذر ذلك عليه على وتيرة واحدة وطريقة مستمرة
ونعلم ذلك اضطرارا كما نعلم باضطرار انه يتعذر عليه تحريك الاجسام البعيدة منه من غير آلة ولا سبب
ومحال ان يفعلوها في غيرهم لا على سبيل الاختراع لان ذلك لا يصح الا باستعمال محل القدرة في الجسم الذي
تحل فيه الالام او استعماله بالمماسة لما ماسه ومعلوم ان الواحد منا يجد الالام العظيمة بالحمى
والصداع وغير ذلك وان لم يحس بمماسة غيره له ونعلم ذلك ضرورة فلا يجوز مع ذلك ان يكون فعل

احد من العقلا بين ذلك وبيصحه ان الالم اما ان يكون متولدا عن التفريق او الوهي لبنية الحياة كما
يذهب اليه الشيخ ابو هاشم وقاضي القضاة او يكون عن نفس التفريق والوهي لبنية الحياة وايهما كان فانه لا يختص
بما يتسبه من احد لتفريق بنيته وان كان احد الالم العظيم بالصداع وعرق النسا وغيره فان بدل ان الالام التي هي
الامراض الحادثة انما تكون بفعل الله تعالى فان قيل ان ما ذكرتموه فرع على اثبات الالم في نفسه عرضا حالا في الجسم
وانه نوع سوى سائر انواع الاعراض فبينوا ان ذلك ليتضح ما ذكرتم قلنا ان الالم من اجلى المدركات واظهرها
فان كل عاقل يعلم انه يحس بالالم عند الحمى والصداع ووجع الضرس وغير ذلك ولا يخفى ذلك على الصبيان والمراهقين
فضلا عن العقلا البالغين فاما القول بانه امر زائد على الاجسام فقد تقدم بيانه واما انه امر يختص المحل
فالذي يدل على ذلك ان كل عاقل يعلم ضرورة التفرقة بين العضو الذي فيه الالم وبين غيره من الاعضا ولهذا يجد
المصدع التفرقة بين راسه في الالم وبين سائر بدنه ومن معه عرق النسا فانه يجد التفرقة بين اعالي بدنه واسفل
بدنه وكذلك من معه وجع الضرس يجد التفرقة جلية ظاهرة فلو كان امرا راجعا الى الجملة لم يصح فيه هذه
القضية فاما هل هو التفريق او غيره فقد اختلف شيوخنا في ذلك فذهب ابو علي وابو هاشم وقاضي القضاة
الى انه امر زائد على التفريق لبنية الحياة وذهب الشيخ ابو اسحاق بن عياش الى انه هو التفريق لبنية الحياة وزوال
الاعتدال وهذا القول هو الذي نصره الشيخ محمود بن الملاحمي وحجة قاضي القضاة ان الالم يدرك بمحل
الحياة في محل الحياة ولهذا العلم ضرورة لا كما منه ويعرف شيئه وبين غيره في ذلك فلو شاركته في انها تدرك
بمحل الحياة فانها تفارقه في انها تدرك في غير محل الحياة قالوا ولهذا قلنا بان اللذة هي الالم لما شاركته
في ذلك واما التفريق فان الشهوة تتعلق باحدهما فيكون لذة والنفار يتعلق بالاخر فيكون الما وقد ثبت
ان الافتراق لا يدرك اصلا فضلا عن ان يدرك بمحل الحياة في محل الحياة ولهذا متى افترق الجسمان في مكان متقارب
فانه لا يفرق بينهما بحاسة البصر ولا بحاسة اللمس فلا يصح ان يكون هو الافتراق وايضا فقد ثبت ان
المصدع ومن معه وجع الضرس او عرق النسا يجد الالام العظيمة من دون تفريق وان كان تفريقا فانها
حاصلة في الجسمية فانه لو قطع من بدنه اشيا او عوقب لاثر الكثير فيه فان ما ذكرناه من هذه الالام يزيد

على ما يوجد

على ما يوجد عند ذلك النفع من الألم وإذا كانت الآلام حسنة كان ذلك من أبلغ الدليل أنه
ليس هو النفع لكنه لحياة وجه محمود لأنه لو كان زائدا على النفع لصح أن يوجد نفع بدونه الحياة
وإن لم يوجد الألم أو يحصل الألم من دون النفع لشبه الجاه ويمكن أن يقال إنه إنما لم يوجد من دون
النفع لأنه يتولد عن النفع ثم لم يحصل السبب لا يحصل المسبب هذا في أفعال العقلاء وإلا فقد جاز حصوله من
دون النفع لما بيناه في المصدع وغيره ويمكن أن يقال حيث إلا أن يتميز عن الافتراق ثم يقال بأنه متولد
عنه لأنه لا بد أن يتميز السبب عن المتولد وما يدركونه من وجع الضرس وصاحب الصداع لا يبح لأنه لا بد من
تفرق هناك في بنية الحياة والواحد منا إذا وضع يده على رأس المصدع يجد الضربات الكثيرة يحسن ذلك
ويمكن الاعتذار لأبي هاشم بأن ما نتصوره من التفرق في الرأس أو في أصول الضرس ليس هو حسب الآلام العظيمة
بل كثير من قطعات البدن بالسكين لا يقاوم تلك الآلام مع أنها أوضح وأبين مما نتصوره من تفرق الرأس
بالصداع والتفرق بوجع الضرس فهذا ما يمكن به نصرة كل واحد من القولين وبذلك تم الكلام في الموضع
الأول وأما الموضع الثاني وهو في حسن الآلام فالكلام منه يقع في موضعين أحدهما في
حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا إليه وفساد ما ذهب إليه المخالف ح
أما الموضع الأول فعندنا أن الآلام حسنة وهو مذهب أهل الإسلام كافة وذهبت الثنوية إلى
قبح الآلام على الإطلاق وذهبت الطبائعية والملحدة والثنوية والمجوس والمطرقية إلى قبح هذه الآلام خاصة
وإن لم يقولوا بقبح الآلام على العموم وأما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا إليه وفساد قول
المخالف فالذي يدل على ذلك أن هذه الآلام من فعله تعالى على ما تقدم وأفعاله كلها حسنة على ما تقدم
وسنبين بطلان ما يقوله الثنوية إن شاء الله تعالى وأما الموضع الثالث وهو في وجه حسنها فالكلام
منه يقع في ثلثة مواضع أحدها في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا إليه ح
والثالث في إبطال أقوال المخالفين أما الموضع وهو في حكاية المذهب وذكر الخلاف فينبغي أن نذكر اختلاف
الناس في حكم الآلام في القبح والحسن ثم نبني على ذلك الخلاف في وجه الحسن في الآلام وما يفعله الله تعالى

واعلم ان الناس اختلفوا في الآلام فذهبت الثنوية انها كلها قبيحة كما تقدم عنهم وذهبت المجبرة الى انها
كلها حسنة من المحدث لها لانه ليس لحسنها شيء ولا نهي وقال قوم تحسن على كل حال واختلفوا فقال بعضهم لا تحسن
الا للاستحقاق اصلا وهو قول البكرية واصحاب التناسخ وقال مشايخنا ابو علي وابو هاشم وقاضي القضاة وغيرهم
لا تحسن الآلام الا لاحد امور ستة وهو الصحيح احدها ان تكون مستحقة وثانيها ان تكون مفعولة لنفع يوفي
عليها وثالثها ان تكون مفعولة لدفع ضرر اعظم منها لا يندفع من دونها ورابعها ان تكون مفعولة لظن
النفع او دفع الضرر وخامسها ان تكون مفعولة على وجه الدفع وسادسها ان تكون مفعولة على مجرى العادة
الجارية مجرى فعل الغير فالاول كالعقوبات والثاني كتعب النفس في التجارات والثالث كالفصد والحجامة وقد
دخل فيه المعلوم والمظنون وهو الرابع والخامس كجواز ان يقصد زيد دفع عمرو عن نفسه فيؤول الى قتله والسادس
نحو ما يفعله الله تعالى بمن القى يده في النار او الثلج فانه انما يحسن لما جرت به العادة والا فالعوض على الملقي وهو لا يوفي
بذلك والا كان الالم فيه حسنا منه واختلف شيوخنا فيما يفعل بالغير من القتل على وجه الدفع قال ابو هاشم يحسن
للدفع وهو الصحيح وقال ابو علي يحسن للاستحقاق قال وقد استحق القتل بقصده له واختلفوا ايضا في وجه حسن
فيما يحسن للاستحقاق فقال ابو هاشم يقوم ظن الاستحقاق مقام العلم وقال القاضي لا يحسن الا مع العلم بالاستحقاق
وهو الصحيح واختلفوا في الضرر اذا كان حسنا قال ابو هاشم لا يخرج عن كونه ضررا وقال قاضي القضاة لا يخرج عن
كونه ضررا وهو الصحيح واختلفوا ايضا في الالم اذا حسن عند الدفع وعند جلب النفع قال ابو هاشم يحسن لاجل
الظن لاحدهما او لهما وقال ابو علي لا يحسن اذا كان مظنونا الا للسرور فاما ما يقبح من الالام فاختلفوا
فقال ابو هاشم لا يقبح الضرر الا لكونه ظلما او عبثا وقال ابو علي لا يقبح الا لكونه ظلما وما ظن انه يقبح لعبث
هو ظلم واختلفوا في قبح الظلم قال ابو علي وابو هاشم انما يقبح بشرط ان يكون فاعله عالما بكونه ظلما او متمكنا من
العلم بذلك وهو الذي نصره الشيخ محمود الملاحمي وذهب قاضي القضاة الى انه يقبح بغير شرط وان الشرط انما يشترط في
استحقاق الذم فقط وقالت الاخشيدية يقبح بالارادة وقد بينا ان ابا هاشم ذهب ايضا الى ان الضرر يقبح لكونه
ضررا فهذه تفصيل الخلاف في الالام على الجملة فاما اختلاف الناس في وجه حسن الامراض فذهبت المجبرة

الى انها

الى انها تحسن لانها واقعة ممن ليس لحسنه شيء ولا نهي وقال ابن الراوندي تحسن لدفع الضرر وقالت البكرية
واصحاب التناسخ تحسن للاستحقاق واختلفوا في امراض البهائم فقالت البكرية لا تالم ولا تدرك الالم اصلا
وقال اصحاب التناسخ ما تالم الا انها استحقته على اجرام سلفت من النفوس في هياكل سوى هذه الهياكل ثم نقلت الى
هذه الهياكل وعوقبت فيها واكثر ما اخذها وكان الملحدة وربما قالوا انها لا تالم ويسقط التكليف عنها لكمال
الصلاح واختلف المتكلمون فيما يحسن من الامراض والالام من جهته تعالى فذهب ابو هاشم الى انها لا تحسن الا
لمجموع امرين وهما العوض والاعتبار الذي هو اللطف سواء كان للمولم او لغيره وهذا هو قول قاضي القضاة
الا انه قال لا بد من ان يكون الاصل هو الاعتبار حتى لو لم يكن مكلف يعتبر ما حسنت الامراض ابدا او العوض تبع لذلك
وهو الصحيح وذهب ابو علي الى انه يكفي في حسن الامراض العوض المستحق على الله تعالى وذهب بعض الشيوخ الى انه
يكفي فيها الاعتبار ويروى ذلك عن عباد الصيمري وذهب بعض الشيوخ الى انه تحسن وان تعرى عن العوض والاعتبار
معا وذهب الشيخ محمود بن الملاحمي الى انها تحسن للعوض والاعتبار وتحسن ايضا للاستحقاق وبان يكون عقوبة للعاصي
ويروى ذلك عن بعض اهل البيت عليهم السلام وهو قول ابي علي اعني انها تحسن عقوبة واختلفوا اذا كان في
مقدوره تعالى منفعة او لذة تقوم مقام ذلك الالم في كونها صلاحا له او لغيره فقال ابو هاشم يكون مخيرا له من
اللطف في الدين لان الالم عليه العوض فيصير لذة وقال جماعة من البغداديين لا يجوز فعل الالم وهو الذي
اختاره الشيخ ابو الحسين البصري ومحمود بن الملاحمي فهذا الفصل الخلاف في الالام والله الهادي واما الموضع الثاني
وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه لما ان الالام تحسن لاحد الامور الستة فالذي يدل عليه ان كل
عاقل يعلم بضرورة عقله حسن التعب والنصب في الاسفار لطلب العلوم والارباح سواء كان ذلك النفع معلوما او
مظنونا ولهذا استحق المدح على ذلك فلولا انه تحسن للنفع لما استحق فيه هذه القضية وكذلك فان الواحد منا
تحسن منه ان يدفع المضرة عن نفسه اذا ظهرت اماراتها بالفصد والحجامة بل يجب عليه ذلك ولهذا امتدحه العقلاء
على ذلك ويذمونه على الاخلال به فلولا انه يجب دفع المضرة بالالام التي دونها والا لما استحق فيها هذه القضية
وكذلك ما يفعل على وجه الاستحقاق فانه تحسن ولهذا تحسن منا ذم المسيء على اساءته وان كان ذلك مما يغمه
ويضره وكذلك فان العقلاء يعلمون بضرورة العقل انه متى لم يندفع مضرة زيد الا بقتله انه تحسن قتله ولهذا

تجد العقلا يعلمون حسنه بذلك دون استحقاقه ولو كان لاستحقاقه لذلك وجب الحسن وان كان قد اندفع ضرره
لا يستحق لذلك وفعلوه حالة وكذلك فانه يحسن ما يفعله الله تعالى من الالام عند القائل بالعترة في النار او
النار لانه لا يفعل الا الحسن ولا وجه لحسنه الا انه يجري ان العادة به على وجه لا يحسن بعضها الا على الذي يبقى او ما اشبه
ذلك فثبت ما ذكرناه في ذلك فاما ان الضرر يقبح لكونه عبثا كما يقبح لكونه ظلما فالذي يدل على ذلك ان كل
عاقل يعلم ان من استاجر غيره ليتروح عليه الهوى لا لمنفعة له فان تلك المشقة تخرج عن كونها ظلما ويكون قبيحة
لكونها عبثا وهكذا من خلص غيره من الغرق بشرط ان يكسر يده فانه يكون عابثا بذلك مستحقا للذم وان كان
قد خرج بالمنفعة العظيمة وهو الخلاص من الغرق عن كونه ظلما وهكذا من اوصل الى غيره مشقة لاجل
منفعة كان يمكن ايصالها من دونها فانه يكون عابثا ولهذا قلنا ان العبث الفعل الواقع من العالم به لا لغرض او
لغرض كان يمكن من دون ذلك الفعل ولهذا ان ذم العقلا من صرف الدراهم بالدنانير ليشتري بها ما كان
يمكنه ان يشتريه بالدراهم من دون الدنانير لما كان يمكن ذلك من دون صرفها بالدنانير وليس له في ذلك فيها
زيادة فائدة وكذلك من سافر ليربح في الفضة [illegible] او ذلك مما يملكه في بلده لا لمزيد فائدة فانه مذموم
على ذلك لكونه عبثا واما ان الامراض لا تحسن الا للعوض والاعتبار فالذي يدل على ذلك انها لو خلت
عن العوض والاعتبار لكانت قبيحة وذلك لا يجوز وهذه الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول وهو انها
لو خلت عن العوض والاعتبار لكانت قبيحة فالذي يدل على ذلك انها لو خلت عن العوض لكانت ظلما فانها تكون
ضررا لا نفع فيه على هذا القول ولا دفع ضرر معلوم ولا مظنون لاستحالة الظن عليه تعالى ولا لاستحقاق ولما نبينه
ان شا الله تعالى وليست في الحكم من جهة المضرور لانه ما حمله تعالى على ذلك ولا هي في الحكم من جهة غيره وعين
الله تعالى لحسن بين امين له من الغيبة في النار لانه ليس هناك احد عرض المريض لذلك وهذا هو معنى الظلم وقد بينا
ان الظلم قبيح وكذلك فانها لو خلت عن الاعتبار لكانت عبثا لانها تكون مفعولة لغرض وهو العوض وكان
يمكن حصوله من دون هذا المرض فانه كان يمكنه عز وجل ايصاله اليه من دون ان يمرضه وليس هناك ما يدعوه الى ايلامه
بل هو صارف له عن احداثه وقد بينا ان العبث قبيح فثبت الاصل الاول واما الاصل الثاني وهو ان ذلك لا

يجوز عليه تعالى فالذي يدل عليه ما قدمناه من انه تعالى لا يفعل القبيح فثبت بذلك الموضع الثاني
واما الموضع الثالث وهو في ابطال اقوال المخالفين اما قول الثنوية ان الالام تقبح لكونها مضارّ
فقد بينا بطلانه وبه يبطل ما يذهب اليه ابو هاشم من ذلك وان كان قوله يفارق قولهم لانهم لا يجوّزون
خروجه عن القبح وابو هاشم يجوّز ذلك وان كان قاضي القضاة استبعد ان يذهب احد الى ان كل ضرر قبيح لما
نعلمه من حسن اتعاب البدن للمنافع ودفع المضار المعلومة والمظنونة ضرورة واما ما ذكره ابو هاشم
في العدة بان ان الالم يقبح لكونه ضررًا واذا حسن خرج عن كونه ضررًا فقد احتج على ذلك بان من بلغ نوبته
ثم قتله لا يقال اضر بنفسه لما خرج بالمنفعة عن كونه ضررًا ونقابل في الطاعات بان فاعلها اضر بنفسه
لما خرجت بالثواب عن كونها ضررًا وكذلك فيمن احتجم لدفع مضرة عظيمة لا يقال اضر بنفسه والجواب
عن ذلك ان ما ذكره لا يصح لان كل عاقل يعلم ضرورة تألمه بالحجامة والفصد وان كان لمنفعة او دفع مضرة
وكذلك في جميع الالام والمضرة فان من يحتمل بعض ذلك من المنافع او دفع المضار لا يصادف الالم ولا يجري
مجرى اللذة ولا يجوز ان يقال بانه يخرج عن كونه مؤلمًا وايضا فلو صح انه ضد له فانه لا يصح ان يخرجه
عندهم عن كونه الما لان ذلك كان لما يقترن به من المنافع فهو لا يخرجه عن كونه نافرًا عن المضار على الاطلاق
وان كان الما لما يرجع لذاته لم يصح ان يخرج عن ذلك على قولهم بانه ذات في العدم فكيف يصح ما ذكره في ذلك
وايضا فكان يلزم فيمن يحمل مشقة الدواء الكريه او السهر والتعب لرجاء منفعة لا يحصل ان لا يحسن لانه لم
يخرج عن كونه الما على قوله فان قيل انه يستحق حال المشقة والشروع فلا يكون ضررًا ابطل ذلك بانه كان
يجب ان يعتبر بكثرة الشروط وقلته ومعلوم خلاف ذلك وايضا فكان يجب ان يكون العقاب بالنار
ولهيبها غير محسوس ولا مضرة على العاصين لانه حسن منه تعالى ومعلوم خلاف ذلك وقد اعتذر ابو هاشم
بان التذاذ العصاة بالمعصية يخرج العقاب عن كونه ضررًا وهذا قول قبيح جدًا لانه يعلم بالضرورة من الدين
ان العقاب بالنار اعظم المضار فكيف يصح هذا القول وقد الزمه قاضي القضاة قبح عقاب اليهود والنصارى
وغيرهم من التاويلات الفاسدة على عاداتهم لانها مشاق عظيمة ولا سيما رهبانية النصارى ومعلوم
خلاف ذلك ويمكن ان يقال ان ابا هاشم انما اراد بذلك انه لا يسمى ضررًا لما فيه من النفع او دفع الضرر

كما انه قد يسمى فوات النفع ضررًا ومتى حمل على ذلك قل الخطا في هذه المقالة وكانت خلافًا في العبارة فان
الصحيح انه يسمى ضررًا الا ان اهل اللغة يسمون ما ينفع من التعب لطلب العلوم والارباح ضررًا وكذلك يسمون ما ينفع
عند الفصد والحجامة ألمًا وان كان معقولًا لما ذكرناه واما ما ذهبت اليه المجبرة فهو قول فاسد لما قدمنا ان القبيح
قبيح لوقوعه على وجه واما ما ذهبت اليه اهل التناسخ اما اثباتهم للارواح ونقلها فقد بينا ان الانسان
ليس الا هذا اللحم والعظم المصور هذه الصورة الآدمية دون ما زاد عليه مما يثبته الملحدة اقماهم الله تعالى فلا يصح ما
فرعوا عليه من ذلك واما قولهم ان الالام لا تحسن الا مستحقًا فمحال لوجوه كثيرة احدها انه كان يجب فيمن
لا يستحق العقوبات من الصبيان والبهائم ان لا يمرض وهو معلوم خلافه ومنها انه كان يلزم فيمن نعظمه فضلًا عن عقوبته
من الانبياء والمعصومين من الائمة ان لا يمرضوا وهذا محال بل كان يجب اذا مرضوا ان نحول عنهم ونسبهم والبراءة منهم لانه
ما جاز عقوبتهم بالمرض الا وهم يستحقون ذلك وذلك محال وايضا فكان يجب اذا تاب المريض واخلص لله تعالى التوبة
ان يزول مرضه ومعلوم انه قد يشتد مرضه حتى يفضي به الى الموت وايضا فكان يجب ان لا يكون في التكاليف ما هو شاق
لان اول التكليف يجب ان لا يكون شاقًا لانه لم يتقدمه معصية وكذلك سائر التكاليف تجري مجرى ذلك لانه ليس هناك
حالة تكليف تكون الشاق عقوبة عليه وهذا الخرق هو الذي ذهب اخوانهم من القرامطة من انه لا تكليف ولا عبادات
واجبة بل ما تشتهيه النفس وتريده هو الفعل الحسن وهذا انسلاخ عن الدين جملة ويلزمهم على القول بنقل الارواح
ان لا يكون الانسان حالة موت ومن قال بذلك كفر وان كان هو قول القرامطة اقماهم الله تعالى وايضا فكان يقبح من
احدنا ان يولم نفسه لطلب العلوم والارباح لانه غير مستحق لذلك وايضا فلو كان الواحد منا في هيكل قد عصى فيه
أولًا لوجب ان يعلم انه كان كذلك وان يذكر ذلك فانه يستحيل ان يكون الواحد قاضيًا في بلد من البلدان او اميرًا فيه
من الزمان ثم يأتي عليه حاله هو فيها كامل العقل ولا يذكر ذلك واما ما ذهبت اليه البكرية من ان الاطفال
لا يألمون فهو خلاف الضرورة لان كل عاقل يعلم انه كان يألم بالامراض والصداع ونبات الاسنان ان كان وغير ذلك كما
يعلم انه كان يجوع ويشبع ويعلم انه كان يشتهي ويغتم وانه كان يألم بالنار وبالحجامة والفصد ونحو من ذلك الملحق مضرته
وايضا فان العاقل انما يدرك الالام بحياته لا بعقله وقد يشاركه الطفل في الحياة فيجب ان يشاركه في ادراك الالام

وايضا

وايضا فلو صح ما ذكروه لوجب ان يكون قطع اعضا الطفل وطرحه في النار ورضخ راسه يحسن لتحريك يده
وكان يجب ان لا يستحق فاعل ذلك ذما ولا عقابا وان لا يلزمه القود ولا القصاص وكل ذلك محال واما قول من
قال لا يحسن الالم الا لدفع الضرر فذلك لا يصح لان ذلك الضرر المدفوع في حق المريض ان كان من عند الله تعالى فيحسن منه تعالى
ذلك المرض لانه كان يمكنه ان يدفع عنه ذلك الالم من الغير من دون المرض بل كان يقبح ان يدفعه بالمرض لان
له فيه منفعة وهو العوض على ذلك الغير بخلاف المرض فانه مانع من تلك المنفعة وان كان ذلك الضرر المدفوع
من قبل الله تعالى لم يصح ذلك لانهما ان كانا صالحين فلا بد ان يفعلهما تعالى ولا يدفع احدهما بالاخر فان الذي
يقتضي ان يفعل احدهما يقتضي ان يفعل الاخر وان كانا فسادا لم يفعل تعالى واحدا منهما لان ما منع من احدهما
يمنع من الاخر وان كان احدهما صالحا والاخر فسادا او غير صلاح ولا فساد فلا بد ان يفعل الصلاح لتوفر
دواعيه الى ذلك ولا يفعل الاخر لحصول الصارف عن ذلك فاتضح بهذا ان ما ذكروه لا يصح واما قول
الشيخ ابي علي انه يحسن وان لم يقع معه اعتبار فاحتج على ذلك بانه تعالى قد فعله لغرض لا يحصل من دونه وهو
كونه مستحقا فان ذلك لا يحصل في التفضل فخرج بذلك عن كونه ظلما وعبثا وقد اجابوا عن ذلك بان
هذه المزية للمستحق انما تحصل ممن يوثر من تفضله فاما في القديم تعالى فهو والمتفضل به على سوا ولقايل
ان يقول ان للمستحق ما ليس لغيره فان للمتفضل ان يتفضل وان لا يتفضل بخلاف المستحق فانه ليس له ان يخل والجواب
عن ذلك انه لو حسن ان يولم لان يستحق عليه منفعة فقط لحسن من الواحد منا ان يقطع يد غيره لان يستحق عليه ارشا
ولقايل ان يقول ان الارش لا يقاوم منفعتها بل ينقص عن ذلك بخلاف المرض فان عوضه زايد اضعافا مضاعفة
فلهذا حسن ويمكن ان يجاب عن ذلك بما هو اقوى وهو انه كان يجب ان يحسن من الواحد منا ان يستاجر اجيرا
في غير منفعة له بل يستحق عليه الاجرة فقط ومعلوم ان ذلك عبث لا فايدة فيه فبطل ما ذكره الشيخ ابو علي رحمه الله
واما قول من قال يحسن للاعتبار وحده فاحتج بان الثواب يقابل الملطوف فيه ويقابل اللطف فيخرج
بذلك عن كونه ظلما وبالاعتبار عن كونه عبثا فالواحد منا يتحمل مشقة السفر لان يربح في سلعته فان الربح يقابل
السلعة ويقابل المشقة التي ادت الى الربح واجابهم اصحابنا بان الثواب يستحق على سبيل الاجلال والتعظيم
فيجب ان يكون مقابلا لما به يستحق ذلك وليس الا فعل الحسنات لانها التي تؤثر في ذلك دون الامراض وما هو

من فعل القبح فينا فانه لا يصح ان يلجئ على فعل غيره بنا فينا   واحتج الاولون بانه ليس يجب في كل مضرة ان يكون الوجه
في حسنها منفعة اذا كانت انما فعلت لاصلاح المضرور في امر من الامور الا ترى ان من علم من حال ولده انه
لا يكتسب العلم في بلده وانما يكتسبه اذا مشى به الى غير بلده فانه لا يستحق عليه اجرة في تسفيره لمصلحة نفسه ح
والقائل ان يقول لولا ان هناك منفعة تقابل مضرة السفر لوجب ان يكون المشقة ظلما الا ان منفعة العلم المعلومة او
الظن لذلك هو الذي لاجله حسن مع انه خرج بذلك عن كونه ظلما وبكونه مصلحة داعية الى ذلك عن كونه قبيحا ح
والقائل ان يقول ان تصوا امثال ذلك في ان يعترضه بالالم لما يؤدي الى المنفعة خرج عن كونه ظلما وبكونه مصلحة
في ذلك خرج عن كونه عبثا   واقوى ما يحتج به في ذلك ان يقال انه قد بينا ان الله تعالى لا يحسن منه ان يفعل الالام
بالعباد الا متى وجب عليه ذلك لكونه لطفا عند القائلين بوجوب ذلك او عند توفر دواعيه الى فعله لعلمه بكونه
جاريا على ما كلف وباعثا عليه ومتى لم يكن واجبا عليه من جهة الدواعي وعنها فيه منه تعالى ذلك وقد بينا انه
لا يجب عليه على المذهبين جميعا الا لكونه لطفا فيجب ان لا يحسن منه الا لكونه لطفا فقط دون ان يحتاج الى عوض في ذلك
يتميز ذلك ويوضحه انه لا يتم الوصول الى الثواب العظيم الا بفعل الملطوف فيه ولا يكون اقرب الى ذلك او لا اختاره
الا عند الالم فما دعا الى التكليف بفعل الملطوف فيه يدعو الى اللطف وهو الالم وليس يجب اذا لم يصلح المكلف الا
ذلك الالم ان يجب عليه تعالى فيما فعله عوض زائد على ما يؤدي اليه الملطوف بل الذي لاجله حسن التعويض بالملطوف
وهو الثواب الدائم يحسن هذا الفعل هذا الالم الذي لولاه لم يكن الملطوف فيه تعويضا للثواب العظيم كما ذكرناه كما
ذكرناه في الولد اذا كان لا يصلح للعلم والادب الا بمشقة السفر فان ذلك يكون حسنا من دون وجوب عوض له على
الادب لانه لم يكن ليبلغ الى الثواب او يكون معرضا لما يبلغ اليه الا بهذا الالم فصار هذا اللطف والملطوف
فيه كالشيء الواحد فلم يجب العوض   فان قيل فانه قد يقع التعويض بالثواب وان كان المكلف لا يبلغ اليه بالعصمة
فيجب ان يكون الالم ظلما لانه عار عن منفعة تقابله   كان للقائل ان يقول لا يكون ظلما لذلك لانه ليس بما يزيد من
مشقة التكليف فاذا كانت لحسن وان لم يكن مقابلها منفعة فيما يفعله تعالى من الامراض لاجل اللطف في
ذلك جار مجراها لانها ما كانت لتحصل او لا يكون اقرب الى تحصيلها الا بالالم فصار منزلتهما واحدة

فيما

وكما يجوز ان يعرى مشقة التكليف عن منفعة حاصلة فكذلك ما يكون معه اقرب الى ما كلف ولقايل
ان يقول لو صح ما ذكرتموه لما حسن ايلام الاطفال وكل من لا لطف له بل يكون لغيره من المكلفين لانه لا يجوز ايلام
الغير لمنفعة تعود الى غيره والاحسن كل ظلم في العالم لانه وان كان مضرة للمظلوم فهو منفعة للظالم ولكن
ان يجاب عن ذلك بان هذا انما يصح فيمن له لطف في نفسه في الامراض من المكلفين فانه لا يجب ان يستحق على
ذلك عوضا لانه اتى في تلك المضرة من قبل نفسه وهو انه لا يفعل ما عرض به من التكليف او لا يكون اقرب الى فعل
ذلك الا بالالم الذي هو لطف له فصار بمنزلة اللطف والملطوف فيه كالشيء الواحد فحسن لما يقابله من الثواب
وليس لقايل ان يقول فالالم يعرى عن المنفعة لانا لا نسلم انه يعرى عنها بل هو مفعول لما يودي الى المنفعة ولا
فرق في العقل بين ما يفعل للمنفعة وبين ما يفعل لما يودي اليها في الحسن فانه تعالى قد كان عالما انه لا يصح التعريض
للثواب او التمكين منه بالتكليف الا بهذا الالم فصار التعريض والتمكين واقفا عليهما جميعا وهذا
الوجه اذا صح اقتضى انه لا يقطع في الام العقلا بالعوض لهم لجواز ان يكون الطافا لهم وان يكون الطافا لغيرهم
وانما نقطع على ذلك في الام من لا يعقل فانه لا يصح ان ينتفع به فلا بد له من عوض والا كان ظلما قبيحا
فان قيل انما حسن ايلام الغير لمنفعة متى رضي بذلك والله تعالى لم يراض المكلفين ولا غيرهم من المولمين قلنا
ان المراضاة انما تعتبر في المنافع التي تختلف فيها اختيار العقلا فاما اذا كانت المنافع عظيمة لا تختلف العقلا
في اختيار المشقة لاجلها فانه لا يحتاج فيه المراضاة الا ترى ان من قال لغيره قم من هذا المكان وبين خطوتين
لتناولني الدواة ولك الف دينار وهو ممن لا غضاضة عليه في ذلك فانه متى لم يحسن ذلك فان للغير ان يكرهه على ذلك
ولا بد ان يبلغ العوض على الله تعالى ما اعظم من ذلك مما لا تختلف العقلا في اختيار الالم لاجله والا كان قبيحا
فاما اذا كان الالم يقوم مقام اللذة في كونه لطفا فقد احتج ابو هاشم لقوله بانه في حكم المخير وانه
بمنزلة من له لطف في اذنين بان الالم يستحق كونه ظلما بالمنفعة وهو العوض وبين ما منزله منفعة فيكون هو واللذة
جاريين مجرى اذنين فيهما لطف ولو كان كذلك لكان مخيرا بينهما فكذلك الالم واللذة ولقايل ان يقول وكان
يجب ان يحسن ذلك الالم وان لم يكن لطفا كما يحسن اللذة فان قيل يكون عبثا لما كان لم يحصل للمنفعة من دونه

قلنا فلذلك حسن هذا الألم لأنه لا يمكن حصول المنفعة من دونه وحجة الشيخ محمود أن الألم إنما حسن للعوض
واللطف إذا لم يمكن الوصول إليهما إلا بالألم وقد أمكن الوصول إليهما باللذة لأنه يمكن إيصاله العوض وهي
المنافع تفضلاً واللطف باللذة فيكون فعل الألم عبثاً وأما قول من قال من الشيوخ إنه يجوز أن يولم تعالى من
دون عوض واعتبار فاحتج على ذلك بأن الآلام وسائر الأمراض والموت للبشر إلا أن الله تعالى رفع ما كان
يتفضل به من الصحة والحياة والعافية وسائر نعمه وقد ثبت أن هذه الأمور ليست بواجبة عليه بل تفضل منه
وللمتفضل أن يتفضل وأن لا يتفضل فإذا لم يتفضل تعالى بذلك لم يقبح أن يقال حسن عليه لعدم تفضله أمر آخر وإلا كان
قبيحاً منه لأن هذا التفضي بأن ترك التفضل قبيح وإن استمر دائماً تفضل به قبيح وهذا محال ولهذا فإن الواحد
منا لو استرد ما أعار الغير من الفرس واللباس والآلات التي كان ينتفع بها ويلحقه مضرة بفقدانها لا يقبح منه
ذلك وكذلك في القديم تعالى أولى وأحرى والجواب عن ذلك على طريقة شيوخنا أن يقال إن
الله تعالى وإن قدر على رفع هذا التفضل من دون الإيلام فإذا ألمه من دون عوض ولا اعتبار كان ابتداء بالظلم والعبث
وهذا بخلاف الواحد منا فإنه لا يمكنه أن يتفضل بإدامة العارية على المستعير إلا بضرر يلحقه عند زوال ما
يتفضل به فلهذا لم يقبح رفعها وإن لحقه المضرة بذلك ولهذا قال شيوخنا لا بد أن يعوض الله تعالى هذا المحتاج
إلى تلك العارية على مضرته بذلك وافترقا وأما على طريقتنا فإنا نقول إذا كانت واجبة تعالى سوقه
إلى الإنعام عليه بإدامتها ولا مضرة على أحد في ذلك ولا صارف يصرفه عن إدامتها فلا بد أن يديمها تعالى
كما قلنا في مصالح الدنيا فإذا رفعها تعالى لمضرة علمنا أنه لا بد من داع له إلى تلك المضرة راجع إلى المكلف
بمنفعة وإلا كان ذلك قبيحاً ثم تلك المنفعة إما العوض وإما الاعتبار وإما الاعتبار المؤدي إلى المنفعة فإن
الداعي إلى الإنعام عليه يقتضي أن لا يدبر أمره إلا لمنفعة ومن هاهنا نقول إن العوض إذا وجب كان من قبيل
الدواعي لا من قبيل أنه واجب كوجوب الأفعال علينا ومعنى أنه لو لم يفعله لقبح فعل آخر على ما بينا ذلك في الألطاف
وقد ذكرنا ذلك في كتاب الشهاب الثاقب فإن قيل لو حسن الألم لأجل العوض والاعتبار لحسن في الشاهد
ولكان يحسن من أحدنا أن يضرب عبده أسواطاً ليبر ولده ويوليه لأجلها ولأنه عظيمة يتفضل لأجل ذلك

الى منفعه

الى منفعة عظيمة والجواب ان هذا مما اختلف فيه شيوخنا فذهب ابو هاشم الى انه يحسن من
الواحد منا ان يولم غيره بمشقة يسيرة لمنفعة عظيمة لجواز ان يقول له قم خطوتين بالتكليف له على ذلك على ان يعطيه
الف الف دينار وقال ابو علي لا يحسن ان يجبره على ذلك بل يقارن حكم الشاهد حكم الغائب في ذلك وذهب
ابن الملاحمي الى انه يحسن منه مع الاعتبار كما في الصورة فجلد العبد اسواطا وهو ضعيف جدا لانه انما المضرة
الغير لمنفعة يصير الى غيره ولو حسن ذلك لحسن كل ظلم في العالم فاما ما يوليه من الولاية التي تكون سببا للمنفعة
فانها تفضل وقد كان يمكنه ان يتفضل بها من دون ذلك فيكون عند ابتدائه بضربه اسواطا فاعلا للمضرة بالغير
لاجل منفعة سواه وذلك ظلم والاوجه ان الحسن ما يفعله الظلمة من ضرب الناس وقتلهم لان ينتزع غيرهم
من بعض القبائح لانه لا بد من عوض عليهم بعقابه وهذا الالم ولكون مفعولا على هذا القول للاعتبار كما ذكره
الشيخ محمود وهذا الابين والاقرب ما قاله ابو علي انه لا يحسن في الشاهد الا ما فيه اصلاح لان للانسان ان لا يفعل
الانعام من ينعم عليه ولا يدخل الجنة منه وما من احد الا ويدخل عليه بعض غضاضة في الدخول الجنة منة الغير
ونعمته فلو قدر امره بان يخطو خطوة واحدة بمثابة الف الف كان له ان لا يفعل وليس للآخر ان يجبره على ذلك
كما ليس له ان يجبره على احدهما بغير مشقة فلم يصح ما ذكره ابو هاشم هذه قضية العقل فاما بعد ورود
الشرع فليس ببعيد لما جعل الله تعالى من الولاية للمسلم على المسلم فيما فيه وفيما لا يصلح حاله الا به وعلى هذا
قال تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض وانما هذا في غير الصورة التي ذكرها ابو هاشم وهو ما لا
يمكن انتفاعه الا به كنحو الحجر على المبذر عند بعض الفقهاء المصلحة وما اشبه ذلك فاما قول من قال بان الالام
من الله تعالى لا يكون عقوبة للعاصي واحتج على ذلك بانه قد ثبت انه يجب عليه الرضا بها والصبر عليها والعقوبة
والرضا بالعقوبة والصبر عليها لا يجب بل يجوز الهرب منها ولهذا يجوز للمحدود ان يهرب من الحد اذا امكن
من ذلك ولقائل ان يقول وما نعني بالصبر والرضا اذا اردت اعتقاد الحسن فذلك واجب في العقوبات وان
اردت ان يريد وجودها فلا احد يريدها فهذا الاخير لا يحسن لانه لا يعلم ما هو مصلحة عما هو مفسدة وان
اردت انه لو امكنه الامتناع منها لم يخل له الامتناع منها لم يصح لان الشرع قد ورد بانه يحسن ذلك منه ويجب
ان يطلبه بالتداوي وما اشبهه ثم انه انما لا يكون له ان يمنعها عقلا لانه يجوز انه تعالى انما فعلها لمصلحة

المكلف وليس القائل بذلك يقطع على انها عقوبة وانما يجوز ذلك وكما انه يمتحن المكلف بما هو عقوبة بما هو مصلحة ونعمة
وجب عليه الرضا بها لانه لا يأمن ان يكون محلا للواجب مع ظهور امارات وجوبه وامّا من ذهب الى ان الظلم
يقبح من قبل الساهي والنائم وهو قول قاضي القضاة فهو ان الظلم انما قبح من العالم به المتمكن من الاحتراز منه لكونه ظلما وقد
شاركه ما يقع ممن ليس بعاقل في ذلك فيجب ان يشاركه في القبح وان لم يستحق الذم على ذلك لانه مشروط بان يعلم قبحه
او يتمكن من العلم بقبحه واحتج من قال لا يقبح وانه يشترط فيه العلم او التمكن منه بان معنى قبح الفعل ليس الا انه
الذم على الاقدام عليه او انه ليس له ان يفعله وهذا لا يتصور فيمن ليس بعاقل ولا متمكن من العلم بقبحه بل ما يقع
منه بمنزلة سقوط الثمرة من شجرة بنالم بها انسان فكما انه ضرر لا نفع فيه ولا دفع ضرر ولا استحقاق ولا يكون
مع ذلك قبيحا في نفسه كذلك ما يقع من الساهي والنائم ومن لا عقل له وللقائل ان يقول واذا كان في الظلم
ما ليس بقبيح بحيث لو وقع منه لعلى ولا يكون قبيحا ولمكن ان يقال انما كان قبيحا منه لو وقع لانه حصل شرط
قبحه على ابلغ الوجوه وهو علمه بقبحه فان قيل ان وجه القبح مع القبح كالعلة مع المعلول فلا يجوز حصول وجه
القبح من دون القبح وهذا اقوى ما لوا في ذلك وللقائل ان يقول اذا ثبت ان العقلاء لا يستحسنون
ذم الساهي والنائم ومن لا عقل له وقد ثبت ان حسن الذم هو الحكم الذي يفصل به بين القبيح والحسن حيث لا يعقل القبح
الا مع هذا الحكم كما لا يعقل صحة الفعل الا مع كونه قادرا وكما لا يصح ان يكون قادرا ولا يصح الفعل فلذلك
لا يصح القبح من غير استحقاق الذم عليه فاذا ثبت ذلك وجب ان يشترط في القبح ما عنده يستحق الذم وهو العلم
بوجه القبح من كونه ظلما او عبثا او التمكن من العلم بذلك وهذا لا يصح في فعل من هو ساه او زائل العقل
فان قيل قد ثبت الصغيرة وهي قبيحة ولا يستحق عليها الذم كان القائل ان يقول لو لا انه يستحق عليها قدرا من الذم
ما ساوى فاعلها في الفضل والمدح عن حالة التي كان عليها فمعلوم انه ينقص عن رتبته بعد فعلها
واحتج من قال بقبح من الساهي والنائم ومن لا عقل له بانه لو لم يقبح لما حسن منا منع البهائم من الاضرار بالغير ومعلوم
انه حسن عقلا ولمكن ان يقال انما حسن في العقل المنع من ذلك اذا رجع علينا ذلك الضرر او فوات منفعة فاذا
لم يعد علينا بذلك لم يحسن ولمكن ان يقال هذا لا يصح لان كل عاقل يعلم حسن منع الانسان من اكل بهائم الغير

ومنعه

ومنعه من أكل الواحد من ذي آدم وانه يعد منعماً بذلك وان حسن منعه لمن ذلك دل على ان ما يمنع منها
من القبائح لان المنع من الحسن لا يحسن ولقائل ان يقول ليس حسن المنع في العقل ولا في الشرع يدل على قبح الفعل من
جهة العقل الا ترى انه يحسن منا ان نمنع الثمرة التي تسقط من ان تقع على غير البستان فتعيبه وان لم يكن سقوطها
قبيحاً وكذلك يحسن منا ان نمنع الصبيان من الزنا وشرب الخمر وان لم يدل على قبحه من الصبيان والمجانين وهذا
القول اولى والله اعلم واما قول من قال ان الظلم يقبح بالارادة فذلك لا يصح لانه لو كان يقبح للارادة
والارادة انما تقبح لقبح المراد وجب ان يقف قبح كل واحد منهما على صاحبه فلا يحصلان ولا واحد منهما
ولقائل ان يقول هذا يلزم اذا كان القبيح لا يقبح الا لقبح الارادة فاما اذا كان يقبح لوجوه لم يلزم هذا
الوجه وايضاً فلو قبح للارادة لوجب ان يحتاج الارادة في قبحها الى الارادة حتى يؤدي الى ما لا نهاية له
وذلك محال وايضاً فانا نعلم قبح الظلم متى علمناه ظلماً وان لم يخطر ببالنا الارادة واما
الخلاف بين الشيخين في انه اذا حسن الضرر لطلب النفع او دفع الضرر فانه انما يحسن للسرور او لذلك الظن
فلعله مبني على الخلاف بينهما في السرور والغم فان ابا علي يذهب الى انهما جنسان من اجناس الاعراض
وابو هاشم يذهب الى انه راجع الى الظن او الاعتقاد لحصول النفع او دفع الضرر في السرور ونقيضه في الغم
وايضاً فقد بينا انا نعلم قبح الظلم وان لم يخطر ببالنا الغم ونعلم حسن الضرر للنفع او دفع الضرر كالسفر
لطلب الارباح والعلوم والاداب وان كان لا يخطر ببالنا الفرح والسرور فيثبت بذلك الكلام في الموضع الثالث
وهو في ابطال اقوال المخالفين وبه يتم الموضع الثالث وهو في وجه حسن الامراض واما الموضع
الرابع وهو الكلام فيما يستحق عليها فقد بينا ان الذي يستحق عليها هو الاعواض والاعتبار اما الاعتبار
فهو راجع الى قبيل اللطف وهو ان ذلك الالم لا بد ان يكون داعياً للمكلف الى فعل الطاعات او صارفاً له عن
المقبحات وعلى هذا نبه الله تعالى بقوله او لا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون
فبين انه انما يفعلها للتذكر ويكفي في ذلك ان يقع الانزجار بالالم الواحد او الالام الكثيرة عن قبيح واحد
وقد ذكر قاضي القضاة ان من حق الالم اذا نزل بالمكلف ان يكون لطفاً له لانه احضره وعلمه به اولى
من علم غيره وهذا لا يصح على الاطلاق لانه يجوز ان يكون لطفاً له ويجوز ان يكون لطفاً لغيره والعوض له

لأن ذلك يخرجه عن حد العبث وقد بينا أنه إذا كان لطفاً له لم يصح أن يقال يجب عليه العوض
تعالى وسواء كان لطفاً في واجب أو مندوب لأن الداعي له تعالى إلى التكليف بهما يدعو إلى اللطف فيهما
وقد بينا تفاصيل الألطاف فيما سبق فلا معنى لإعادة الكلام فيها والله الهادي

وأما الأعواض فالكلام منها يقع في سبعة مواضع أحدها في سبب التزام الله تعالى
بالأعواض منه لعباده وثانيها في سائر الأسباب فيما يلزم بعضهم لبعض وثالثها في حكم الأعواض
في الدوام والانقطاع ورابعها في مقدار الأعواض وخامسها في الانتصاف لبعض العباد من بعض
وسادسها في كيفية الانتصاف وسابعها في كيفية اتصال الأعواض إلى مستحقيها أما الموضع الأول
فاعلم أن التزام الله تعالى بالأعواض لا يكون إلا بسبب المضار فإن ما لا مضرة فيه لا يصح أن يكون ملتزماً بالعوض فيه
وإلا أدى إلى أن يلزم على كل نعمة نعمة وذلك لا يصح ولأنه لا يعقل أيضاً العوض إلا أن يكون جبر النقص داخل
على المعوض فيما لا نقص عليه فيه لا معنى للعوض فيه والمضار التي هي سبب التزامه تعالى بالأعواض أربعة أنواع
أحدها الآلام وثانيها ما يؤدي إلى الآلام وثالثها الغموم ورابعها ما يؤدي إليها وذلك لأن
المضرة إنما هي الألم أو الغم أو ما يؤدي إليهما أو إلى أحدهما أما النوع الأول وهو الآلام التي
يلتزم الله تعالى بالأعواض فيها فهي على ضربين أحدهما أن يكون من فعل الله تعالى والثاني أن يكون من فعل غيره
أما ما يكون من فعل الله تعالى فهو كل ما ينزله تعالى بغير العاقل أو بالعاقل لا لمصلحة في الدين ترجع إليه سواء كان
ذلك الإيلام ابتداء أو عند حدوث فعل من غيره عز وجل أما ما ينزله بغير العاقل فنحو ما يصيب الصبيان
والمجانين من الأمراض نحو الحمى والصداع وعرق النسا وغير ذلك من الأمراض والآلام أما من فعله ابتداء
أو من فعله عند حدوث فعل من غيره فنحو الألم الزائد عند لسع الحيات والعقارب على مقدار غرزها ونحو
الألم الزائد عند السراية من فعل الله تعالى عند حدوث الجرح من غيره وما أشبه ذلك وكذلك ما يصيب غير
العاقل من هذا القبيل وإذا كانت من غير جنس بني آدم نحو ما يصيب البهائم من الآلام من فعل الله تعالى وكذلك

الشاع

السباع والطيور والحشرات سوا كان سبب الموت او غيره من الالام من فعله عز وجل فان عوض
جميع ذلك يلزمه تعالى بلا خلاف بين العدلية الا ما يكون في الحكم كانه من جهة غيره فسياتي بيانه ان شا الله
تعالى وذلك لما ثبت من ان ما ذكرناه لو خلا عن العوض لكان ظلما فان فيه معنى الظلم وحقيقته والظلم قبيح
والله تعالى لا يفعل القبيح واذا كان فيه عوض فلا يلزم به غيره عز وجل لان ما يكون من الغير على هذا الالم
لا يكون عوضا عنه لان ما دل على انه لا بد من عوض فيه يدل على انه يلزمه تعالى والا كان الالم ظلما ح
وايضا فانه لا يجوز الايلام لغير العاقل الا لمصلحة في الدين ترجع الى العاقل والا كان ابتدا بالظلم
ان قدر فيه منفعة تفضلا عنه او عبثا ان قدر انه مفعول لمنفعة اعظم منه لانه كان يمكنه تعالى ان يسلم
تلك المنفعة من دون ذلك الالم فانه قادر على ما يشا ولا ينقصه العطا والظلم والعبث قبيح والله تعالى
لا يفعل القبيح واذا كان قد علم تعالى ان في ايلامه مصلحة واعتبارا للعاقل لم يجز ان يولمه لمصلحة العاقل
الا وقد التزم له العوض يوفي بذلك الالم ويزيد عليه فانه يقبح في العقل ايلام الغير لمصلحة راجعة الى غيره ما
لم يكن هناك منفعة عظيمة ترجع الى المولم ولهذا يقبح من الواحد منا ان يقتل عبده ليصلح ولده في باب
الادب او في تعلم التجارات والصناعات ولولا ذلك لما قبح كثير من الظلم اصلا فانه وان لم يكن فيه منفعة
للمظلوم ففيه منفعة للظالم باخذ ماله فصح انه يقبح ان يولمه لمصلحة غيره الا وقد التزم له تعالى بالعوض
على الالام النازلة به وعلى ان ذلك لا يصح الا من فقد بينا انه ليس في فعله تعالى من الالطاف للعاقل ما يقوم
مقام الالم الذي ينزله بغير العاقل والا كان عبثا فتعالى الله عن ذلك فهذا فيما ينزله بغير العاقل من
الالام وقلنا او ينزله بالعاقل لا لمصلحة في الدين ترجع اليه نريد بذلك الاثبات والنفي اما الاثبات
فهو ان ما انزله بالعاقل من الالام لمصلحة في الدين ترجع الى غيره فانه قد التزم بالعوض لذلك العاقل لما قدمنا
من انه لو خلا عن العوض لكان ظلما قبيحا كما انه لو خلا عن الاعتبار لكان عبثا قبيحا ولما بينا انه يقبح ايلام الغير
لمصلحة راجعة الى غيره ولقايل ان يقول لشيوخنا انه يقبح في الشاهد ان يقطع الواحد منا يد عبده او غيره
ليصلح بذلك ولده في ان لا يسرق وفي ان يتعلم الادب والتجارات والصناعات وان التزم للمقطوع يده منافع

كسيرة تزيد على مقدار ما فوت عليه منها ولو قدرنا ما الطمة واحدة واعطاه عليها الف دينار وقصد
بذلك الانصلاح ولده فان هذا الالم يكون قبيحا فكيف يحسن منه تعالى ان يولم غيره لصلاح زيد وهل هذا
الا داخل في المثال الذي ذكرناه ويمكن ان يجاب عن ذلك بانه انما قبح ذلك في الشاهد لمجموع امرين احدهما
انه كان يمكنه ان يصلح ولده بغير ذلك الالم فيما يخصه فاذا عدل عنه كان عبثا والثاني انه لا يتصور ان يعطيه
على قطع يده او جراحته ما لا يختلف العقلا في الرضا به في ذلك الذي انزله به وهذا الخلاف ما في الغايب فانه
تعالى لا يجوز ان يولمه لمصلحة راجعة الى الغير الا وقد علم انه لا يتاتى ذلك الغير من فعله تعالى ولا من الواقع من
فعل غيره الا داخل الالم النازل بغيره من العقلا وانه قد يحمل للمولم ما لا يختلف العقلا في اختيار ذلك الالم لاجل
ذلك العوض فلهذا احسن منه تعالى دون ما ذكرناه في الشاهد ولقايل ان يقول ان هذا الالم وان خرج
عن كونه عبثا لكونه معقولا لما ذكره من العوض فلن يخرج عن كونه ظلما لانه كان يمكنه تعالى ان يتفضل بتلك
المنافع من دون هذا الالم بان يزيل التكليف عن ذلك العاقل فلا يكون له لطف في ايلام العاقل الاخر ويمكن
الاعتذار عن ذلك بامرين مجمل ومفصل اما المجمل فهو انا قد علمنا ان ورود الالام بمن لا لطف له من البهايم
وغيرها ممن ليس بعاقل وقد بينا انها لو خليت عن العوض لكانت ظلما ولو لم يكن فيها اعتبار لغير العاقل لكانت
عبثا فلو كان ما ذكره يقدح في حسن الالام النازلة بالعاقل اذا كان اللطف بها لغيره والعوض له لقدح ذلك
في حسن الالام في غير العاقل وقد علمنا انه لا بد من القول بحسنها وان كان اللطف راجع الى غير المولم مع كون العوض
له يجب مثل ذلك في العاقل واما المفصل فهو ان الله تعالى هو الذي خلق العاقل وغير العاقل لغرض
الانعام عليهم والاحسان اليهم والكل عبيده وداخلون تحت نعمته وهو المتولي لامورهم والاولى بهم في الحقيقة
من غيره اذ لا مالك لهم سواه وهم عبيده وفي حكمه بمنزلة العبد الواحد وكما ان الواحد من عبيده تعالى لا يقبح ان
يولمه لمصلحة نفسه ولئلا يكون عايدا على غرضه بالانعام عليه بما معه يتمكن من الوصول الى اعالي المنازل التي لم يكن
يحسن ان يوصل اليها الا بالتكليف الذي هو نعمة فكذلك يحسن ان يولم الواحد من عبيده العقلا وغير العقلا لمنفعة
له عظيمة وان كان يمكنه تعالى ان يتفضل بها عليه لما لم يمكن ان يكون مثلما الغرض من الانعام على العاقل الاخر

ألا بهذا الألم المفعول بهذا العاقل وهو تعالى متكفل لهذا العاقل المؤلم أنه إذا لم يمكن صلاح أحد إلا بالإيلام
لغيره أن يفعل له ذلك على ضمان منه لمثل ألمه بالعوض الذي يرضى به جميع العقلاء ولا يختلفون فيه وصلاح عبيده
كلهم في حكمه إذا لم يتم إلا بأن يأخذ من بعضهم لبعض ما يتضرر به ويحمل ما عاضه مع أنه ما سلب إلا ما هو ملكه
بين أن يتم له صلاح الواحد في نفسه إذا لم يتم إلا بأن يسلب عنه ما يتضرر به لمصلحته فكما يجوز ذلك في الواحد
في نفسه كذلك في مسئلتنا وجرى ذلك مجرى عبيد الإنسان فإنه لا يقبح أن يسلب كسوة أحدهم لبعضهم
متى لم يمكن أن يقوم عنها مقامها مع تكفله لمن تضرر بكسوة أخرى عنها وما يعطيه الله تعالى هذا المؤلم هو
أعظم وأكثر من ذلك يبين ذلك ويوضحه أنه قد ثبت أنه خلقهم جميعا العاقل وغير العاقل لداعي الإحسان
والتفضل وباعث الكرم والجود فالذي دعاه إلى الإنعام على زيد مثلا بالتكليف يدعوه إلى فعل ما يكون معه أقرب
إلى تمام النعمة بالتكليف وإن كان هو الإيلام لغيره الذي لا يقوم غيره مقامه ويدعوه إلى أن يتحمل لذلك الغير
بالعوض ليتم غرضه بالإنعام على زيد بالتكليف وهو تعالى متكفل لهذا المؤلم أنه لو لم يتم الإنعام عليه فيما
قد قصد بخلقه إلا بأمر من الأمور أن يفعل له ذلك الأمر عاقلا كان أو غير عاقل لئلا يعود على غرضه فيما
خلقه لأجله بالنقض والإبطال وقوله كان ينبغي أن يزيل عن هذا المكلف التكليف لئلا يولم الآخر
لأنه إذا كان تعالى خلقه للإنعام عليه بالتكليف على حد لا يرتفع عنه ثم ما دعاه إلى استمرار هذه النعمة
عليه وهو التكليف يدعوه إلى فعل اللطف له بإيلام غيره على وجه يتكفل لذلك الغير بالعوض على إيلامه
ويقتضي أنه لا يحسن منه تعالى إدامة التكليف إلا بإيلام غير ذلك المكلف مصلحة لهذا المكلف على وجه يتكفل
له بعوض ألمه في ذلك وعلى أن ما ذكره المعترض لا يتصور لأنا قد بينا أن العاقل إنما كلف شكر النعمة
أو دفع الضرر عن النفس تعريضا للثواب ولم يكن هذا التكليف صحيحا إلا بأن يلطف له بأمراض غيره فلو لم
يلطف له في ذلك ويحمل العوض لذلك الغير لم يكن مزيحا لعلته ولقبح منه تكليفه وإن كان خلقه لعقله وشهوته
وتمكينه من الإقدام والإحجام مفعولا لا لغرض التمحض من الثواب إذ لو كان لذلك الغرض لفعل ما لا يكون
أقرب من ذلك الغرض إلا به من إيلام ذلك الغير وتعويضه أو غيره فيحسن ذلك التكليف وخلق ما

ذكرناه عبثاً لا فائدة فيه حينئذ فمتى قدرنا انه مفعول للتمكين من الثواب وكان لا يتم التمكين الا بالالم عبره
فلا بد ان يقدره فاعلاً لذلك الالم لا محالة فقد بان ان الاصوب انه لا بد من فعل الالم الذي يكون لطفاً
للغير ولا بد من تكفله تعالى بالعوض فهذا اما يمكن من تفصيل وجه الحسن في ذلك وان كان لا يجب معرفته
بل اذا علمنا انه تعالى يولم من لا عقل له من الصبيان والمجانين وغيرهم وعلمنا انه لا يولمهم لان يعتبروا لانهم
ليسوا المكلفين وعلمنا انه لو خلا ذلك الالم عن العوض لهم لكان ظلماً ولو خلا عن الاعتبار لغيرهم
من المكلفين لكان عبثاً كفانا ذلك في العلم بحسن ذلك الالم وجوزنا ان يكون في المكلفين من له لطف
في ايلام بعض العقلاء المكلفين من غير ان يكون لذلك العاقل لطف فيما يصيبه من ذلك الالم وجاز ان يفعله
الله تعالى للاعتبار للمكلف الآخر وللعوض لهذا المكلف كما في غير العاقل فهذا فيما ذكرناه في جانب الاثبات
وعرضنا بقولنا هو كل الم ينزله تعالى بغير العاقل الى قولنا او بالعاقل لا لمصلحة ترجع اليه في الدين فان الغرض
بالاثبات هاهنا هو انه يجوز ان يولم العاقل لمصلحة ترجع الى غيره لضمان العوض له واما ما يرجع
الى النفي فهو من الحق الذي لا ينبغي ان يستحى منه وان خالف قول الافاضل فان الحكمة ضالة المؤمن يجب
اخذها اين ما وجدها وذلك ان كل الم يفعله الله تعالى بالمكلف لكونه لطفاً له في التكليف في نفسه لا عوض عليه
تعالى في ذلك الالم وذلك لما نعلمه في الشاهد من ان الواحد منا اذا دبر امر ولده بالاتعاب له والمشقة عليه
بالحجر له مع العلماء او التجار او اهل الصناعات لكون صلاح حاله في المستقبل فيما ينفعه ويعرفنا انه من ذلك وباعثاً
له عليه فانه لا يجب له عليه عوض ولا منفعة على اتعابه والمشقة عليه بذلك وانما لم يجب عليه ذلك لانه انما
ضره بذلك لمصلحة راجعة اليه فبدليل انه لو لم يكن له مصلحة في ذلك لما حسن اتعابه في ذلك ولوجب تعويضه على ما ناله
من الالم وعلى هذا اجرى حال الحجام والفصاد فانه لا يجب عليهم عوض ذلك الالم لما كان مفعولاً لمصلحة المولم
وسواء بلغ اليها ام لا وقد شارك اللطف بالايلام للمكلفين في انه مفعول لصلاحه وزاد عليه في مقدار
الصلاح فانه صلاح له في ان يمكن من الطاعة التي هي طريقه الى اعلى الدرجات التي لم يمكن الوصول اليها الا
بها فكان بان لا يجب العوض على فاعله وهو الله تعالى اولى واحرى فان قيل فقد اطلقتم في اول الكلام

ان الكلام

ان الالام لا تحسن الا للعوض والاعتبار قلنا لا يجب ان يكون الغرض بذلك الالام المفعولة من الله تعالى الا الاعتبار
المولم بها وقد تتبعنا ذلك واوضحنا ما يصح ان يورد عليه من الاعتراضات وما يجاب به عنها وجوزنا ذلك واكدناه
هاهنا بما يوجب القطع على انه لا عوض عليه تعالى لاجل ذلك ولولا ذلك لما حسن منا ايلام انفسنا ولا اتعاب من
تدبر امره لمصالحه الا لحصول اعواض في مقابلة ما يناله من الالام وكل عاقل يعلم حسن ذلك ضرورة وان لم يحصل اعواض
سوى ما يؤمل في عاقبة الامر وربما لم يقع البلوغ الى شيء من المنافع اصلا وان كانت تلك المضار حسنة لانها مفعولة
للصلاح العايد الى المولم وبذلك سقط ما ذكره قاضي القضاة من انه ربما لم يصل الى منافع الثواب التي فعل الالم لاجلها
كما بيناه وليس يجب ان يقبح الالم متى لم يكن في مقابلته نفع للمولم بكل حال فان الواحد منا يحسن منه ان يولم غيره
بالقتل وان كان المقتول لا ينتفع بذلك لما لم يكن من شرط كل الم ان لا يحسن الا لنفع في مقابلته وقد يقبح وان كان في مقابلته
نفع زايد عليه متى كان عبثا فهذا في الاعواض التي يلتزم بها على الالام التي من فعله تعالى واما الضرب الثاني
وهو الاعواض التي يلتزم بها على الالام التي تكون من فعل غيره فهي على الالام التي تكون في الحكم كانها من جهته نحو ان
تكون بايجابه تعالى او بندبه او اباحته او الجائه فانه لا خلاف بين شيوخنا ان الله تعالى متكفل بالاعواض للمولم
بذلك الا ما كان من الاعواض لصاحبه فيه الثواب فانه لا عوض له في الم سوى ذلك الثواب وانما اختلف
العقلا فيما يقع من الالام بتمكينه اما مع استحقاق فاعله للذم نحو ما يفعله الظالم من الالام بالمظلوم واما مع انتفا
استحقاق فاعله للذم نحو ما يفعله الصبيان والبهائم من الالام بالغير اما الاول فذهب قاضي القضاة الى ان
الظالم عليه عوض المظلوم ولا يصح ان يتكفل الله عنه بشيء من ذلك وهو الذي اخترناه في كتاب الكامل وذهب بعض اصحاب
ابي علي الى انه يجوز ان يتفضل الله تعالى بالعوض عن الظالم وشبهه بالتكفل عن المديون المفلس وهذا هو الذي ذهب اليه
الشيخ محمود بن الملاحمي واما الثاني فذهب بعض اصحاب ابي علي الى ان ما يقع من الالام من فعل غير العاقل نحو
الصبيان والبهائم والسباع والحشرات فان العوض في ذلك على الله تعالى وعزا هذا القول الى الشيخ ابي علي وهو اختيار
الشيخ محمود بن الملاحمي وذهب قاضي القضاة الى انه على المولم وهو الذي اخترناه في كتاب الكامل اما ما كان
من الالام بالجائه نحو ما اوجب علينا من ذبح الهدايا والكفارات في الحج ونحو ما اوجب علينا من اقامة الحد على الجاني
وكذلك ما اوجب علينا من اخذ الصبي بالصلوة ومنعه من شرب الخمر واما ما ندب الله تعالى من الالام نحو

ما بيّنا الله من دلائل الهدى والصحابا وكذلك ما يدل الله من الثناء للولد وغيره واما ما ابيح لنا
من الالام فنحو ما اخذه لنا لذبح البهائم وغير ذلك مما ليس من قبل العقوبات واما ما يكون باباحته تعالى
فنحو اباحته لبعض السباع على الافتراس وكذلك الجاوه بالجوع وغيره لبعض الادميين الى تناول المضرة بالعيش والذي
يدل على ان الله تعالى لا بد ان يكون قد التزم العوض جميع ذلك انه لو لم يكن التزم بالعوض في جميع ذلك لكان اباحته
او بذله او ما اخذه او الجاوه الى ذلك قبيحا لانه ينزل منزلة فعل الالم من غير عوض وايضا فانها اما ان
يكون عليها اعواض ام لا ومحال ان لا يكون عليها اعواض لانها تكون ظلما والامر بالظلم والالجاء اليه والندب
له او الاباحة له او الالجاء اليه قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح وان كان عليها اعواض فلا يخلو ان يكون تعالى الملتزم
بها لاجل ذلك او يكون على غيره ومحال ان يكون على غيره لانه تعالى المتولي لاستيفاء الاعواض على ما نأتي بيانه
فلو استوفاها فيما امر به او اوجبه او ندب الله او ما اشبه ذلك لكان قد ادخل الضرر على من استوفى منه
العوض فيكون بذلك ظالما له او جاريا مجرى من امر بالظلم واوجب عليه الارش وكل ذلك لا يجوز عليه تعالى فان
من امر بالظلم او اوجبه لا يصح اباحة الارش فانه جائز مما يوجبه من ذلك فلم يصح شي من ذلك فبان ان ما ذكره
شيوخنا هو الصحيح واما ما يقع من الالام من الظالم فالذي يدل على انه تعالى لم يتحمله عن الظالم انه تعالى
نهى الظالم عن الظلم وزجره عن ذلك فلو تحمل عنه ما يقع منه من الالام الى المظلوم مع انه قد مكنه من ترك ذلك
واقدره عليه لما كان ناهيا له عن ذلك ولا زاجرا له بل كان يجب ان يكون باعثا له على ذلك الظلم وداعيا له
اليه فانه لا بعث ولا اغراء اعظم من ان يقول للظالم ما استهلكت من شي بالظلم فمني غرامته فان هذا ينزل منزلة
ان يامره بالظلم وايضا فانه لا يخلو ان يقال بانه يصير واجبا عليه تعالى وهذا محال لانه لا وجه لوجوبه
ولا سيما انه لم يفعل شيئا من ذلك الالم ولا بعث عليه واما ان يقال لا يجب لم يصح ان يكون ذلك هو ما وجب على
الظالم فان التفضل ليس هو الواجب واذا لم يكن هو الواجب عليه كان عليه اداء ذلك الواجب ولم يكن للتحمل
به معنى فان قيل انه متى مات الظالم مفلسا مما يوفي بما عليه من المظالم ولا سيما انا قد علمنا ان من الظلمة
من يكثر ظلمه ولا تصيبه من الآفات ما يكون عوضه موفيا بما عليه فلا بد ان يتحمل عنه تعالى والا قبح تخليته

قلنا

قلنا هذا لا يصح لان ما ذكرته مبني على انه تعالى يتحمل عن الظالم ارش ظلمه وجناياته وقد بينا انه لا
يجوز عليه تعالى فاذا ثبت ذلك لم يجز ان يموت الظالم الا وله من الاعواض ما يمكن تخليص ارش ظلمه منها
يوم القيامة فان فاجاه الموت وليس له ذلك فلا بد ان يشتد عليه الموت ليستحق ما يقضي به عنه ويكون تعالى انما
حسن منه تمكينه من الظلم لانه تعالى يشدد عليه بما يستوفى لاجل ذلك يقضا جميع ما عليه والا كانت التخلية قبيحة
فان قيل انه قد ثبت انه يمكن قضاء الدين في الشاهد تارة من مال المديون وحينا بالتبرع بالقضاء عنه ولهذا
حسنت الكفالة في الشاهد بالدين قلنا ان ما ذكرته امور شرعية لا يعلم وجه المصلحة فيها فلا
يقض بها على الامور العقلية الا ترى انه يحتاج في ذلك الى التبرع او المراضاة ويجوز في بعضه ان يرجع الى مال
المديون بعد ذلك وفي بعضه لا يجوز ان يرجع فكيف يشبه ما نحن فيه يبين ذلك ويوضحه ان الواحد عقلا لو قال
قد تحملت عن صاحب الدين ما عليه فانه لا يسقط عليه عقلا وان سقط شرعا ولهذا لا يستحق الذم وان لم يسلم
في العقل وانما يستحق ذلك شرعا وكذلك لو سلم عليه مثل ما على المديون وابراه لم يلزمه ذلك عقلا وكان
له بعد ذلك ان يتبعه بدينه لان ما سلمه المتفضل ليس هو الدين والدين في ذمته باق فجاز له المطالبة به هذا
كله قضية العقل فاما الشرع فلا نعرض به في هذا الباب فبطل ما ذكروه في ذلك والله الهادي
واما ما يقع من الالم من البهائم فالذي يدل على ان العوض عليها ان الله تعالى لو تحمل عنها لاجل
تمكينه لها لجاز ان يكون اعواض المظلومين عليه تعالى لاجل التمكين لهم ولقائل ان يقول ان بينهما فرق من
وجه معقول وذلك انه وان مكن الظالم فقد زجره عن الظلم وحذره منه وتوعده عليه بخلاف من لا عقل له فان
ذلك لا يصح في حقه فاذا امكنه ولم يزجره ولا حذره بكمال العقل جرى مجرى ان يبيح له ذلك فكما ان بالاباحة
يتحمل الله العوض تعالى فكذلك بالتمكين مع فقد الزجر والنهي ولقائل ان يقول انه وان مكنها من ذلك فهو
يمكن لها من قضاء شهواتها بغير الحيوانات فلو تحمل الله لمجرد التمكين لوجب ان يتحمل الله عوض كل مظلوم لانه
مكنه ومعلوم خلاف ذلك ولقائل ان يقول انه قد ثبت ان الالجاء الى المضار يقتضي انتقال العوض الى
الملجي والتمكين من المضار مع فقد الزجر عنه يجري مجرى الالجاء الى ذلك فيجب ان ينتقل الى الذي مكن ولم يزجره

ولقائل أن يقول هذا يوجب أن ينقل أعواض المؤلم إلى الصبي قبله لأنهم ملكوا ولم يزجروا عن ذلك ومعلوم
خلافه ويمكن أن يقال إن الله تعالى ملكها من الافتراس وخلق لها الشهوة إلى ذلك ولم يمنعها بضرب من التنهي ولا
العلم فلو لم يتكفل بالعوض عنها لما حسنت هذه الأمور التي ذكرناها ولقائل أن يقول بل يحسن هذه
الأمور كما يحسن في حق الظالم فأما فقد العلم والعقل فإنما يحسن لأنه تعالى متفضل بالعقل فإن شاء تفضل
وإن شاء لم يتفضل ويمكن الاحتجاج لأصل المسألة بأنه لو انتقل العوض إلى الله تعالى لكان أضعافاً مضاعفة
كالانتقال بالإباحة ولو كان كذلك لما حسن منا منعها لأنه يكون منعاً من المنافع العظيمة وقد ثبت أنه يحسن منا
منعها فثبت أنه إنما يستحق بقدر ما أصاب من الآلام وليس ذلك إلا والعوض ليس على الله تعالى ويمكن أن يقال بأنه
إنما يحسن المنع شرعاً فأما من جهة العقل فليس ذلك إلا فيما يعود علينا بنفع أو دفع ضرر لحق المنع عن الغانم فقط
ولقائل أن يقول كل عاقل يعلم ضرورة أنه يحسن منه منع البهائم بعضها من بعض وكذلك الحشرات وإن لم يعلم حسن
كل ذلك من الشرع فلو كان عليها أعواض كثيرة لما حسن المنع منها ولقائل أن يقول إنه إنما يحسن المنع لأنه يمكنه
تعالى أن ينفع المفروس بها من دون إضرار المفترس به ويمكن أن يقال لو كان هذا جهاداً في حسن المنع لوجب أن يمنع
الله تعالى من الافتراس ومعلوم خلافه ولقائل أن يقول إنما لم يمنع لأن فيه مضرة على الممنوع والجواب عن هذا
ما في ترك المنع مضرة على المفروس فيجب أن يمنع من الافتراس ويمكن أن يقال لا يجب أن يمنع منه لأنه متفضل بإقداره
وخلق الشهوة له ولم يجعل تعالى القدرة والشهوة متعلقين بالافتراس بل تعلقا لأنفسهما ولم يرد الافتراس ولا حث
عليه ولا أباح ولا ألجأ فلم يقبح مع ذلك ويمكن أن يقال فإن صوابنا ذلك لأن القدرة والشهوة إذا لم يكونا بسبب مضرة
الافتراس بل جرت مجرى الحياة في تصحيح المضرة كان العوض على المفترس لا على الله تعالى ويمكن أن يقال إنما يفعله
من لا عقل له من الافتراس وجنسه قبيح وكل ألم قبيح فالعوض فيه على فاعله لا على الله تعالى كالقتل ظلماً وما أشبهه
ولقائل أن يقول ليس يوصف ذلك بأنه قبيح لأنه لا تكليف عليها وأنها لا تستحق الذم على ذلك وقد بينا الكلام
في أن استحقاق الذم هل هو معنى كونه قبيحاً أم لا وإن فعل الساهي والنائم ليس بقبيح وهو قول الشيخ وإن كان يمكن
أن يرجع الخلاف بين أصحابنا في قبح الفعل من الساهي والنائم ومن لا يعقل إلى عبارة فإن من قال بقبح فعلها يسلم

انه لا يستحق الذم على ذلك ولا يعلمون بعقلهما الحكم العقلي بانه لم يكن لهما ان يفعلا ذلك ولا لانه يقولوا بان
صورة فعلهما الذي صورة الظلم وفيه معناه الذي لو وجد من العالم به لكان ظلما قبيحا وهو انه ضرر لا نفع
فيه ولا دفع ضرر ولا استحقاق ولا هو في الحكم من فعل غير فاعلهما ومن يقول بان افعال الساهي والنائم ومن
لا عقل له لا قبح فيها ولا حسن يسلم انه ضرر واقع على الوجه الذي لو وقع من العالم به لكان قبيحا الا انهم
لا يسمون الفعل قبيحا الا مع استحقاق الذم واولئك يسمونه قبيحا وان لم يستحق به الذم وقد اجمعوا على انه لا يستحق
عليها واجمعوا انها بالصورة التي لو وقعت من العالم بها لكانت قبيحة ولقائل ان يقول ان هذا خلاف
في القبح في الفعل هل هو استحقاق الذم عليه والحكم في الفعل انه لم يكن له ان يفعله او هو امر زائد على ذلك
يقتضي هذا الحكم بشرط العلم او بغير شرط العلم فاذا كان هكذا لكان خلافا من جهة المعنى ولم يكن ان يقال
انا نجد العلم باستحقاق الذم يتبع العلم بالقبح في الفعل كما نجد العلم بصحة الفعل يتبع العلم بانه قادر فكما
ان هذه الصحة حكم مقتضى عن كونه قادرا بشرط زوال الموانع كذلك استحقاق الذم حكم كونه قبيحا بشرط العلم
بقبحه او التمكن من العلم بذلك ولقائل ان يقول ان الكلام في استحقاق الذم كالكلام في صحة الفعل وقد
بينا ان كونه قادرا ليس بازيد من صحة الفعل وكذلك استحقاق الذم وقبح الفعل بانه ليس له ان يفعل
هو علم الفعل القبيح سوا واما الذي نجد استحقاق الذم تابعا له هو انا نجده تابعا للعلم بانه ظلم فمتى علمنا
انه ظلم علمنا انه يستحق الذم عليه وقد ثبت عند الجميع ان كونه ظلما هو وجه القبح واذا علمنا استحقاق
الذم بالعقل ولم نعلم شيئا اخر سواه ولا دل عليه الدليل بان انه هو القبح في الافعال وهذا الحق ان مذهب
البهشمية في المسئلة من ان فعل الساهي والنائم ليس بقبيح هو الصحيح وهذا الكلام عارض في هذه
المسئلة وهو يحقق فيها ان افعال من ليس بعاقل ليست بقبيحة فاذا كان انتفا القبح في الالام يدل على ان
العوض على الله تعالى يسعى ان يدل هاهنا على ذلك ولكن لقائل ان يقول ليس يدل من قبل انه لم يجز قبحه ولا
يعلم ان هذا هو العلة في وجوب التزامه تعالى بالعوض عليه لا بضرورة ولا باستدلال ولا يعلمون بينهما من وجه
معقول واما العلة فيما يلتزم الله تعالى بالعوض فيه من الالام انه فعله على وجه لا يلوح في الحكم كانه من
فعل غيره او فعله غيره على وجه يكون في الحكم كانه من فعله تعالى كما نقوله فيما اوجبه او ندب اليه او اباحه

فان ذلك من فعل غيره ولا كنه في الحكم كانه من فعله عز وجل فيحتاج الى ان يشرطوا في ان اقدار البهائم على
الافتراس وتمكينه لها وخلق الشهوة لها الى اكل الحيوانات والهامها الى ما فيه نفعها من ذلك وزوال كلب جوعها
والجوع بها وترك النهي لها والزجر لها لما لم يكمل عقولها هل هو يصير ذلك الالم في الحكم كانه من جهته تعالى كما ان
الحث على الالام يصيره كذلك ام لا فيحتمل ويحتمل خلافه للوجوه التي ذكرناها فهذا هو الكلام في الضرب الثاني
وبتمامه تم الكلام في النوع الاول وهو الالام التي يلتزم تعالى عليها بالاعواض واما النوع الثاني
وهو ما يؤدي الى الالام مما يلتزم تعالى بالعوض عليها فقد دخل فيما ذكرناه اولا فان الذي يؤدي الى الالام مما ليس
بالم هو الجائه تعالى او اباحته او ندبه او الجائه وانما تقدم ذكره لانا لما ذكرنا الالام التي يلتزم تعالى عليها الاعواض
قسمناها الى ما هو من فعله والى ما هو من فعل غيره فدخل ذلك تحت ما هو من فعل غيره فصار الضربان واحدا
وانما ذكرناه في اقسام المضار لانها تتنوع اليها وغرضنا ان نبين انه يلتزم تعالى الاعواض على المضار التي تكون من
جهته او في الحكم كانها من جهته واما النوع الثالث وهو الغموم التي يلتزم تعالى بالاعواض عليها
فهي كل غم يكون من فعله تعالى ولا يكون في الحكم كانه من جهة غيره نحو اغتمام الواحد منا بالمضار التي قدمنا انه تعالى
يلتزم الاعواض عليها نحو موت ولد الانسان او بعض اقاربه ونحو الغم على ما اصابه من الافات والعاهات
فانه من فعله تعالى ويتعلق بما يلتزم بالعوض عليه من المضار ونحو الغم على ما يبتلي به تعالى من الفقر والغم متى
تصور انه ليس له ان يتصرف في ماله لعبد حجر الحاكم عليه فان الحجر من الحاكم كان بامره تعالى والعوض عليه وكذلك
عوض الغم عليه ونحو الغم على ما يتصور انه لحق على غير حالة الكمال التي هي لغيره من ابناء جنسه نحو كمال او جمال
او نقص في بعض الالات او ضعف في الحواس او نقصان الفطنة متى تصور ذلك ونحو اغتمامه على انه لا يملك
ادخار قوته لمدة تجري في خاطره ويختلف احوال الناس في الغم بذلك فمنهم من يغتم ان لم يدخر الا قوت
السنة ومنهم من لا يغتم بذلك وانما يغتم بان لا يدخر قوت الشهر ومنهم من لا يغتم بذلك وانما يغتم اذا لم
يدخر قوت اليوم وبحسب ما يكون من الغموم في ذلك يكون الالتزام بالعوض وانما قلنا بان عوض ذلك
على الله تعالى لانه الذي فعل الغموم في ذلك وليس هو في الحكم كانه من جهة غيره فيما اوجب الالام التي يفعلها

ان يكون

ان يكون قد التزم بالعوض فيها فكذلك فيما ذكرناه والطريقة فيهما واحدة فانهما قد اشتركا
في كونهما مضرتين خالصتين من جهته وليستا في الحكم كانهما من جهة غيره وقلنا ولا يكون في الحكم كانه
من جهة غيره لان ما يغتم عليه الانسان من الحد نحو جلد الزاني والقاذف وكذلك اغتمامه عند علمه بانه
يستحق بعض انواع العقوبات وهو الغم الذي يصيبه على ان العاصي يستحق العقاب وان الله تعالى لا يثيب من لا
يستحق الثواب فان عوض ذلك الغم وان كان كثيرا منه من فعل الله تعالى وهو ما كان علوما ضرورية نحو حصول
الالام والمضار التي هي عقوبات الله ولعنه وان كان استدلاليا وهو من فعل العبد ولكن سببه قد يكون
من فعله تعالى فان جميع ذلك في الحكم كانه من جهته وهي المعاصي التي يستحق عليها تلك العقوبات فانها لو لم
تقع منه او لم يكن يجوز وقوعها منه لم يقع معه هذا الغم فلا يكون هناك امر يقتضي التزامه تعالى بالعوض عليه
فهذا في هذا النوع واما النوع الرابع وهو ما يؤدي اليها فالذي يؤدي الى حصول هذه الغموم
انما هو ما يتعلق به فان الغم يتعلق بالمضار كما قدمنا فما كان من تلك المضار من فعل الله تعالى او الحكم
كانه من فعله نحو حكم الحاكم بقتله او قتل ولده او اخذ شيء من ماله لشهادة شاهدين كاذبين ظاهرهما العدالة
فان الذي ادى الى هذا الغم هو المضرة التي تحصل بحكم الحاكم والعوض فيها على الله تعالى لانه الذي امر الحاكم بالحكم
بها على ظاهر الحال فلا بد ان يلتزم تعالى بالاعواض عليها وعلى ما يقع بسببها من الغموم بلا خلاف فاذا تعمد الحاكم
الحكم بشهادة غير العدل على ما نبينه ان شاء الله تعالى وبذلك تم الموضع الاول واما الموضع الثاني
وهو في بيان اسباب الاعواض على العباد فاعلم ان سبب ذلك هو المضار التي يوصلها بعضهم الى بعض فانه يستحيل
ان يستحق العوض على غير مضر بمثل ما قدمنا ويستحيل ان يستحقها الواحد على نفسه لان الاستحقاق يقتضي مستحقا ومستحقا
عليه ومن المحال ان يكون مطالبا لنفسه وان ينتصف له منها لانه ليس بغير لها وذلك يقتضي التغاير ولهذا
قال مشايخنا ان ما يلحق نفسه من المضار التي يقع منه فانه عاص فيها ويستحق العقاب من الله تعالى ولا يكون له
عوض في ذلك لا على نفسه ولا على الله تعالى اما على نفسه فلما تقدم واما على الله تعالى فلان العوض
انما يتبع الاضرار وفاعل الضرر ليس هو الله تعالى فبطل ان يكون فيه عوض ومن ها هنا قلنا ان الطاعات
وان شقت فانه لا عوض فيها عليه لانه انزل المضرة بنفسه كمن يتعب نفسه بالتجارات والحرف

لما يرجوه من المنافع ولا على الله عوض سوى ما وعد به من الثواب فاما العوض المستحق على العباد فهو على المضار
التي تفعل بسبب احدهم الى غيره وكل ما يستحقه بعض العباد العوض على بعض من المضار لا يعدو اربعة اقسام احدها
ان يكون المضار من فعل من يستحق عليه ذلك وثانيها ان يكون تلك المضار من فعل من يستحق ذلك وثالثها ان يكون
من فعل غيرهما من العباد ورابعها ان يكون من فعل الله تعالى اما القسم الاول وهو ما يكون من
المضار من فعل من يستحق عليه العوض فهو ضربان مجمع عليه بين شيوخنا ومختلف فيه اما المجمع عليه فهو كل ضرر
فيح يوصله العاقل الى غيره نحو القتل والضرب واخذ الاموال غصبا وهذا من الالام ومن الغموم نحو ما يوصله من الغم
بقتله لولده او لبعض من يوده وما يوصله من الغم باغتيابه واستهلاك عرضه وما اشبه ذلك فانه لا خلاف بين
شيوخنا ان عوض ذلك على فاعل هذا الضرر وهو الظالم لان العوض جار مجرى اروش الجنايات وقد ثبت انها انما
تلزم الجاني دون غيره فيجب ان يكون العوض على الجاني دون غيره وان كان يدخل الخلاف في هذا القسم من وجه اخر
وهو انه هل يجوز ان يموت الظالم وليس له اعواض يوفي بما عليه ويتحمل تعالى بالعوض عنه او لا يجوز ولا يتحمل تعالى بالعوض
عنه وقد بينا ان الصحيح انه تعالى لا يتكفل عنه والا كان تعالى في حكم المغري للظالم بالظلم وعليه تعالى العوض
وان ما يفعله تعالى بالمظلوم لا يقع عن الظالم بل هو تفضل من الله تعالى يستوي فيه الظالم والمظلوم فالمستحق عليه
تعالى احدهما ولا كلاهما وبينا انه لا يجوز ان يمكن الظالم الا وقد تكفل للمظلوم انه لا يميته الا ومعه ما يوفي
بما عليه واما ما هو مختلف فيه فهو المضار التي تقع من الغير بالعقلاء فانا قد بينا الكلام في ذلك ومكنا
الناظر من النظر فيه بما يجب ولا معنى لتكرير الكلام فيه الان هاهنا واما القسم الثاني وهو ما يكون
من المضار من فعل من يستحق العوض وهو على غيره من العباد فهو ما يكون بالالجاء نحو ان يلجئ الظالم غيره على السعي على الشوك
بالهرب من السبع وما هو اعظم منه او يلجئه الى ان يثبت نفسه ويعرضه لذلك وما اشبه ذلك وهكذا لو الجاه الى
قطع جارحة من جوارحه خوفا من اهلاكه لنفسه وما اشبه ذلك وانما وجب العوض على الملجئ لانه ينزل منزلة فعل الملجأ
ولهذا استقل استحقاق الذم والعقاب على الملجئ دون الملجأ الا ترى ان من الجا غيره الى السعي على الشوك فان العقلاء
يلومون الملجئ الى ذلك وينزلونه منزلة الفاعل به ذلك ولذلك يذم العقلاء الظالم اذا احوج غيره ان يقتله او يقطع
اصبع نفسه فقطعها بالالجاء فانهم ينزلونه منزلة من قطعها اعني الظالم في استحقاق الذم فاذا كان بمنزلة

فعله الجناية وجب ان يكون هو الذي يستحق عليه العوض لان العوض يتبع الجناية بلا اشكال   وأمّا القسم الثالث
وهو ما يكون من المضار من فعل غير المستحق والمستحق عليه من العباد فهو كثير وذلك نحو ما يلزم الحاكم من العوض اذا
اخطأ في الحكم في القصاص حتى قتل الولي غير القاتل في الباطن او اخذ مال غير الظالم اما بان يفرط الحاكم في النظر
واما بان يتعمد الحكم بغير الحق فانه لا عوض على المقتص اذا لم يكن عالمًا بالخطأ في ذلك وكان انما اتبع حكم القاضي
وان كان هذا الولي هو فاعل القتل ولكن العوض على الحاكم لانه في الحكم كانه من فعله   ولهذا لا يتوجه
استحقاق الذم الا عليه هو بمنزلة الفاعل للضرر بنفسه فلهذا يجب العوض عليه   ونحو ان يشهد الشهود بما يوجب
القصاص او اخذ المال او القتل بالردة او ما اشبه ذلك وهم كذبة في ذلك والحاكم لا يعرفهم الا بالعدالة فانه
اذا حكم بالشهادة وحصلت المضار لم يستحق العوض على فاعلها اذ لم يكن متبعًا الا لحكم الحاكم ولم يكن عالمًا
بذلك ولا يستحق على الحاكم لانه انما حكم بما امر الله تعالى به وانما يستحق العوض على الشهود لان ذلك في
الحكم كانه من جهتهم بمثل ما بيناه اولًا وكذلك الكلام في الغموم التابعة لذلك فان عوضها على من ذكرناه
وفي الالام نحو الساعي بغيره الى السلطان الظالم فان ما يصيبه من الغم على ما يأخذ السلطان بسبب تلك السعاية
فان عوضه على الساعي بخلاف المال وعوضه على ذلك الظالم كما تقدم   وأمّا القسم الرابع وهو
ما يكون من المضار من فعل الله تعالى وان كان العوض على العباد فهو كثير نحو ان يرمي احد بالصبي في النار
فان الحرق من فعل الله تعالى والعوض على الملقي   وهكذا ايضًا الغرق بالساقي في النيل فيموت فان العوض على الملقي والمكره
من فعل الله تعالى   وهكذا ايضًا لو اوجر غيره سمًّا فانه اذا مات فان الموت من الله تعالى والعوض على من ناوله
اذا كان عالمًا انه يهلك فان لم يكن عالمًا انه سم فالعوض على الله تعالى فان ما كان بسبب المضرة فانه يعتبر فيه
العلم وما كان هو نفس الالم فانه يجب العوض على فاعله عامدًا كان او ساهيًا وانما كان العوض على الملقي
والمتاول ومن جرى مجراهما لان ما وقع من الالم جرى مجرى فعلهما ويكون في الحكم كانه منهما ولهذا استحقا
الذم على ذلك فلولا انه نزل منزلة الفعل لما صح فيه هذه القضية   وقد بينا ان الجناية هي المؤثرة في
استحقاق العوض فيجب ان يكون العوض في ذلك على من ذكرنا دونه تعالى وبذلك يتم الكلام في هذا الموضع والله
الهادي   وأمّا الموضع الثالث وهو في حكم العوض في الدوام والانقطاع فالكلام منه يقع في

موضعين احدهما في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما
ذهب اليه المخالف اما الموضع الاول فمذهبنا ان الاعواض منقطعة غير دائمة وهو قول ابي علي آخرا
وقول الشيخ ابي هاشم وجماعة من اهل البيت عليهم السلم وذهب جماعة الى انه دائم وهو قول ابي الهذيل وجماعة
من البغداديين وهو قول ابي علي اولا ومذهب الصاحب الكافي وروي عن الامام الحسين بن القسم عليه السلم ح
واما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة قولنا وفساد قول المخالف فالذي يدل على ذلك ان العوض جار
مجرى اروش الجنايات فانهما يثبتان بسبب واحد وهو الجناية وقد ثبت ان اروش الجنايات لا تكون الا منقطعة
فكذلك العوض وايضا فلو كان لا يحسن الا دائما لما حسن منا ان نولم انفسنا بالمضار التي هي الحجامة والفصد
والاسفار الا لمنافع دائمة وذلك محال وايضا فلو كان عوض المظلوم دائما لما حسن منع الظالم من ظلمه
لانه عوضه بالمضرة اليسيرة للمنفعة العظيمة وذلك محال واحتج من قال بالدوام بانه لو انقطع
للزم العوض بانقطاعه وفي ذلك دوام العوض ولقائل ان يقول هذا بان يدل على انه لا يستحق دائما اولى
لانه انما يقتضي انه انما وجب دوامه لا لاجل انه عوض وانما لاجل ان على ما يحصل من غم بقطعها عوض اخر وهذا
يدل على الانقطاع وايضا فانا نقول ان الله تعالى يقطعه على وجه لا يالم بقطعه ولا يغتم فلا يلزم ما ذكره
واحتج ايضا على ذلك بانه لو كان منقطعا لجاز ايصاله الى المولم دفعة واحدة وهذا يقتضي ان لا يختار
الالم لاجل ذلك العوض المنقطع وقد وجد دائما ولقائل ان يقول هذا المانع انه يجب ان لا يولمه الا وقد كمل
من الاعواض ما يختار لاجله الالم ومن المعلوم انه لو اعطاه على حمى ليلة ملكا منقطعا لرغب في ذلك
ولاختاره وكيف يقال بان ذلك يوجب دوامه فثبت بذلك الموضع الثالث واما الموضع الرابع
وهو في مقدار العوض فاعلم ان العوض يختلف حاله فان كان مما التزم به الله تعالى فلا بد ان يبلغ مبلغا عظيما
بحيث لا يختلف العقلا في اختيار الالم لاجل ذلك العوض وذلك لانه تعالى الم العبد من دون مراضاته ولا اختياره
وقد كان يجب ان لا يمرضه فلو كان موازيا لذلك المرض لكان في حكم الظلم لانه ضرر مفعول لا لنفع ازيد منه ولا لدفع ضرر
ولا لاستحقاق على الوجه المذكور وهذا هو الظلم ولهذا لا يستحسن العقلا لاجل المنافع بالمضار الموازية
لتلك المنافع ولو كان زايدا عليه زيادة يجوز ان لا يختارها ما حسن ذلك الالم كما لا يحسن من الواحد

ان يكره غيره على ان يعمل له عملا باجرة لا يرضيها وان زادت على مقدار المشقة لما كان ذلك موقوفا
على اختياره ولو كان زائدا ان يابى اختيارها ولا يكره في العقلاء من لا يختارها لا يحتمل ان يقال يقبح لانه المه
بغير اختياره ولا من اصابته وذلك في الشاهد يقبح وان بلغت الاجرة الى حد كان يختارها عند المراضاة
لان للانسان ان يختار بالمراضاة خفة ودون خفة فاذا امرضه من غير مراضاته فلا بد ان يحتمل بالزيادة
الى ما يختاره كل عاقل ليكون الفعل مجرد اذا كان في استحسان ذلك الالم من غير النقلة الحال المؤلم ولا
اختياره لما امرضه بغير اختياره وايضا لانه متى بلغت تلك المنفعة الى حد لو راضاه عليها
لاختارها ولو راضى غيره من العقلاء عليها لما اختارها فانها تقبح لانها انما كانت تحسن لاجل المراضاة
ولهذا اقبح ذلك الالم من غير من لا يرضى بها فدل على ان للمراضاة تاثيرا في حسنها فمتى لم يقع المراضاة كانت
قبيحة فان المؤلم يقتصر ولا يرضى ان يولم من غير مراضاته لمنفعة لا يختارها اكثر العقلاء وانما يرضى بما يختاره
بعضهم اذا كانت مع المراضاة فلا بد ان يكون كل عاقل يقضي بحسنها ولا يقضي بحسنها الا اذا كانت الحسنات
الالم لاجلها فثبت انه لا بد ان يبلغ هذا القدر اذا كان مما التزم الله تعالى به وايضا فانه امرضه
لمصلحة راجعة الى غيره من المكلفين فلو لم يبلغ العوض عليه هذا الحد لكان قد نفع الغير بمضرة غيره على وجه لا يرضاها
ولا يختارها وذلك قبيح ويمكن ان يقال اذا كان تعالى انما اعاده الى فعل الالم هو الاعتبار لغير المؤلم وقد
ثبت ان المؤلم يختار ذلك الالم لذلك العوض وان لم يختره كل العقلاء وقد ثبت انه مولى عليه من قبل الله تعالى جرى
ذلك مجرى بيع الولي السلعة المولى عليه بما يختاره لو كان هو المتصرف في نفسه وان كان غيره لا يختار ذلك فكما
ان ذلك يحسن كذلك في مسئلتنا ولهذا ورد الشرع بان الولي اذا باع بما يساعد البائع بمثله جاز لانه موافق
لهذه القضية العقلية وهو ان اختياره قام مقام اختيار المالك ويمكن ان يقال انما ورد به الشرع هو
لمصلحة دينية لا لعلة ولا لغرض به على ما هو مقرر في العقل وليس في العقل ان يجوز الولي سلعة المالك الا لمصلحة
فان الاول اولى والله اعلم واما اذا كان العوض على العبد فانه لا بد
ان يقضي بها كل عقل سليم فكان لا يحسن ان
على مقدار الالم اذ لو جاز ان يزيد على ذلك لكان يعرضها للمشقة ليسره بمنفعة اكثر منها وذلك محال فان العوض على
لمنع الظالم من ظلمه وان يكون مستحسنا ظلمه ليعطيه ما هو اعلى واكثر

ذلك لا يزيد على مقدار الألم والانصاف الظالم موقوف عليه في استيفاء العوض منه فلو كان الله تعالى يأخذ
للمظلوم من الظالم ازيد من ظلامته لكان تعالى ظالماً للظالم وذلك قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح فثبت بذلك الموضع
الرابع وأما الموضع الخامس وهو في الانتصاف فالظاهر انه لا خلاف في الانتصاف وانما اختلفوا انما
ذا العلم فمنهم من قال بالشرع ومنهم من قال بالعقل والشرع وهو الصحيح اما العقل فهو ان الله تعالى
مكن للظالمين من المظلومين وخلى بينهم وقد كان يمكنه ان يمنعهم وكل عبيده وفي دار مملكته وهو المتولي
عليهم جميعاً لا يخرجون من قبضته وما يستحقه المظلوم على الظالم لا يمكن المظلوم استيفاؤه لعجزه عن ذلك وجهله
بمقداره وبما يأخذه منه والظالم لا يمكنه ايفاؤه لانه لا يعلم كميته ما يستحقه كما لم يعلم تفصيل ما لحقه
المظلوم من المضار وقد كان تعالى عالماً بذلك قبل خلق الظالم والمظلوم فلو لم يكن متكفلاً بانتصاف الظالم من
المظلوم وهو العالم بما يستحقه عليه الممكن له والمخلي بينه وبينه والشاهد عليه والمتولي لامره لكان التمكين
له والتخلية بينهما قبيحة جارية مجرى الاباحة للظلم والاغراء به والله تعالى لا يفعل القبيح واما الشرع
فالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة فلا تظلم نفس شيئاً
وان كان مثقال حبة من خردل اتينا بها وكفى بنا حاسبين وكذلك آيات الفصل والحكم والقضاء واما السنة
فانها متظاهرة بذلك قال النبي صلى الله عليه وآله ان الله تعالى ينتصف للجماء من القرناء وفي خبر من ذات القرن
وروي اذا كان يوم القيامة يقول الله تعالى انا الملك الديان لا ينبغي لاحد من اهل الجنة ان يدخل الجنة وعليه لاحد
من اهل النار مظلمة ولا ينبغي لاحد من اهل النار ان يدخل النار وعليه لاحد من اهل الجنة مظلمة حتى يقتص منه
واما الموضع السادس وهو في كيفية الانتصاف فقد اختلف الناس في ذلك فعندنا انه تعالى ينتصف للمظلومين
من الظالمين بان يوصل الى المظلومين من اعواض الظالمين التي يستحقونها سواء كانت مما الزم الله تعالى بها لهم على ما اصابهم
من الامراض والآفات والغموم من قبله او كانت من قبل غيره من المخلوقين فيعطي المظلوم بقدر ما اوصله الظالم
من المضار او فوته من المنافع وهذا هو قول اكثر العدلية وذهب بعضهم الى انه يجوز ان ينتصف لهم بذلك
او بان يتفضل بالفضل عن الظالمين وهو القول الذي حكاه او لا عن الشيخ محمود بن الملاحمي ومن قال به وذهب
الحشوية الى ان الانتصاف هو ان يعطي المظلوم من ثواب الظالم بقدر ما يستحقه وان لم يكن له ثواب نقص

من عقاب المظلوم ونقله الى الظالم وذهبت المطرفية الى ان الانتصاف هو معاقبة الظالم على ظلمه فقط
والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد قول المخالف انه قد ثبت انه لا بد ان يستوفي للمظلوم من الظالم ولا يخلو ان
يستوفي له بالجبر لما اصابه من الانتقام او لا والثاني لا يجوز لانه يعود على الانتصاف بالنقض والابطال تبين ذلك
والوجه انه لو عاقب الظالم بعقاب زائد على ما كان يستحقه لم ينتفع به المظلوم ولا حسن منه تعالى لان الزيادة
على المستحق ظلم قبيح وهو تعالى لا يفعله وان كان الجبر ما نقصه لم يخل ان يكون ذلك من جهته تعالى او من جهة الظالم
ومحال ان يكون من جهته تعالى لانه يكون متفضلا به على المظلوم غير مستوف له من الظالم كما تقدم بيانه وايضا
فانه انما يكون منتصفا له من الظالم بان يلحق الظالم نقص بسبب انتصافه له تعالى منه كما كان الحقه ذلك النقص
لما ظلمه في الشاهد ان الحاكم انما يكون منتصفا للمظلوم من الظالم بان يلحقه نقصا يكون منفعة للمظلوم
ولهذا لو قطع رجل يد اخر ظلما فحمل الحاكم بان تشد يده على ان لا يطالب الظالم لا يقال انصفه ممن ظلمه وانما يقال
انعم على الظالم بان حمل عنه ذلك ورفع عنه حكم المطالبة واذا كان لا بد ان الجبر نقص المظلوم من جهة الظالم
لم يخل اما ان الجبر بان يوصل الى المظلوم من ثواب الظالم وهذا محال لان الثواب الذي استحقه الظالم انما استحقه
على طاعاته وطاعاته ليست طاعات المظلوم فيكون اثابة لمن لا يستحق الثواب وذلك قبيح والله تعالى لا يفعل
القبيح واما الجبر بنقص المظلوم بان ينقل من عقاب المظلوم الى الظالم وذلك محال لان المجازاة بالعقاب
لمن لا يستحقه يكون قبيحا والله تعالى لا يفعل القبيح يبين ذلك والوجه ان العقاب يقابل المعصية بالظلم لانه كان
منهيا عن ذلك ولهذا استحق العقاب على عين الظلم وما يقع من التشفي من المظلوم بعقابه هو استيفاء لما اصاب
عدو الله وذلك مما يقع مع المؤمن وان لم يكن مظلوما فيما ينصب اعداء الله من العقوبة واما ان يجد
من اعواض الظالم فينتفع بها المظلوم او يدفع بها بعض المضار عنه فهو الذي نقول فان قيل هل يصح
اسقاط العوض بالابراء منه في الدنيا قلنا اختلف شيوخنا في ذلك فذهب قاضي القضاة الى انه لا يصح هبة
الاعواض واسقاطها وذهب الشيخ محمود بن الملاحمي الى انه يصح ذلك في العوض الذي على العباد دون الله تعالى
وظاهر قول الشيخ ابي عبد الله انه يصح ذلك فيما على العباد لانه قال فيما يكون على الله تعالى انه يصير ملجأ الى ان لا
يسقطه وحجة قاضي القضاة انه مولى عليه في ابقاء العوض واستيفائه فانه لا يمكن من استيفائه به

ولا من ابتغائه ولا يعلم قدره فيجب ان يجري مجرى اليتيم في انه لا يصح منه هبة ما له عليه من الدين لما لم يتمكن من
استيفائه ولا اليه ذلك ولا يعرف قدره وايضا فانه لا يأمن ان يكون قد استحق عليه ذلك العوض بان يكون
عليه من الاعواض ما يكون مستغرقا لما هو له فيكون في حكم المعوض منه فلا يصح منه هبته وحكي الشيخ
محمود انه حق للمظلوم على الظالم واليه المطالبة به وفي اسقاطه منفعة للظالم وليس فيه وجه قبح يوجب سقوط ما
يستحقه غيره معه فجاز اسقاطه كالدين الذي هو في الذمة وهذا الخلاف فيما هو على الله تعالى فانه غني عز وجل
عن المنافع ولا ينتفع باسقاطه ولا الفعله بل تردده لغناه عن ذلك وتسخطه فلم يصح اسقاطه كالمديون اذا رد الابرا
ولم يرضه وقال محمود يجوز ان يهب عوضه من غيره وقال قاضي القضاة لا يجوز وهو الاولى لانه ليس اليه استيفاوه
ولا المحاسبة عليه فصار مولى عليه كما ان المولى عليه ليس له ان يهب ولا يسقط كذلك مستحق العوض وبهذا انتهى
الكلام في هذا الموضع واما الموضع السابع وهو في كيفية ايصال الاعواض الى مستحقيها فاعلم ان
المستحق للعوض على ضربين عاقل وغير عاقل والعاقل على ضربين مثاب ومعاقب اما المثاب فان عوضه لا يخلو ان
يكون على الله تعالى او على غيره وايهما كان فانه يوفره عليه تعالى في الجنة ويكون زيادة في نعيمه لانه اذا لم يوفه
في الدنيا فلا بد ان يوفيه في الآخرة وقد ثبت انه لا دار الا الجنة او النار فاذا لم يكن من اهل النار ثبت ان الجنة
موضع استيفائه فان قيل ومن اي جنس هو قلنا يجوز ان يكون من جنس ما كان يشتهيه في الدنيا ويجوز ان يكون
منفعة وان لم يكن من ذلك الجنس فانه لا دليل يدل على وجوب استيفائه على حسب ما كان يشتهيه وهذا بخلاف الثواب
فانه من جنسه ولا رغبة الا فيما كان يشتهي ويفعله في الدنيا فافترقا فان قيل فهلا كان يجوز توفيره في الدنيا
قلنا لا مانع يمنع من توفيره في الدنيا بان يعوضنا على الغم الالام التي من المنافع بذلك من التفضل بها وان لم نعلم
ذلك لانه لا يجب ان نعلم تعالى بانه قد عوضنا على التفضل بل يكفي فيه ما قد علمنا انه عدل حكيم لا يظلم العباد
ولا يفعل الفساد وقد ثبت ان العباد مولى عليهم فجاز من الله تعالى المتولي لعوضهم ان يعوضهم وان لم يعلمهم كما يحسن
مثل ذلك من ولي اليتيم والاب في ولده لما كان هو المتولي لامره فان قيل فاي الحرين على العوض هل يستحق لاجل التاخير
زيادة قلنا قال قاضي القضاة في بعض كلامه يستحق هذه الزيادة بقدر ما بين النقد والنسيئة وقال في موضع

لا يستحق

لا يستحق ويحتمل أن يقال إن الله تعالى إذا أخّره لمصلحة راجعة إلى المكلف لا يجب أن يكون هناك زيادة كما
نعلمه في الدين وولي اليتيم وإن كان لمصلحة راجعة إلى غيره فلا بد من زيادة ما بين النقد والنسيئة فإن العقل يقضي
بأن لا يؤخر عن المكلف حقه إلا لمنفعة تعود إليه لأن ذلك مما يضر به كما نعلمه في الشاهد وإنه لا يرضى بتأخير حقه
إلا لمصلحة ترجع إليه فإذا أخّره لا لمصلحة فلا بد في مقابلة ذلك من الزيادة والربا له فإن الربا إنما حرم من جهة
الشرع لا من جهة العقل فإن قيل فهل يوفيه ذلك العوض دفعة واحدة أو يفرقه قلنا يجوز كلا الأمرين
إلا أن شيوخنا ذكروا أنه إذا فرقه في الأوقات لم يتنغص عليه بقطعه ويمكن أن يقال ولو وفره عليه دفعة
واحدة مع ما يستحقه مما معه من الثواب العظيم ثم يتفضل عليه بإدامة أجناسه أو قطعه وغفله بالجهل من الثواب
العظيم عن العلم بقطعه لم يتنغص عليه بانقطاعه فإنه قادر على ما يشاء وأما المعاقب فإنه تبارك
وتعالى يوفر عليه عوضه بأن يجعل جزءا من العوض ذا حظ بجزء من عقابه فيسقط من العقاب بقدر ما هو له من الأعواض
سواء كانت تلك الأعواض على الظالم أو هي مما يتكفل الله تعالى فإن ما على الظالم ليس استيفاؤه وإيفاؤه
إلا على الله تعالى فإنا قد بينا أنه لا بد أن يأخذ من أعواض الظالم ما يوفره على المظلوم فإذا كان هذا المظلوم
معاقبا ولم يمكن أن ينتفع به فلا بد أن يدفع به شيئا من مضرة العقاب عليه وإلا أدى ذلك إلى أن يكون
مستوفيا لعوضه ولكان لا يكون الله تعالى منتصفا له ممن ظلمه ولا عادلا به فيما يفعله معه من الأمراض
والآلام إذ لم لا يمكن أن يستوفيه إلا على هذا الحد وهذا كله بناء على أن العوض والعقاب
يجوز اجتماعهما وهو قول قاضي القضاة وقال أبو علي لا يصح اجتماعهما والأول أولى لأنه لا تنافي بينهما ولا ما
يجري مجرى التنافي فإن العوض جار مجرى أرش الجنايات وقد بينا أنه يصح اجتماعها مع العقاب فكذلك
العوض وليس لقائل أن يقول إذا كان استيفاء العوض ليس إلا بأن يسقط من ضرر العقاب بقدره لم يجز أن
يسقط جزء من العوض لأنه إذا عدل به إلى غير الجنس كان من قبيل القيمة وذلك يقتضي المضاعفة لما لم يعطه
الجنس قلنا وليس يجب إذا عدل إلى القيمة أن يزاد على ما هو من الأمثال إذا كان أجزاء القيمة تقوم
مقام المثل في باب المنفعة وقد علمنا أنه لا فرق في حكم العقل بين جلب منفعة ودفع مضرة كانت تساويها وتقاومها
في العقل ولا اشتباه أن المعاقب مضطر إلى ما يخفف عنه عقابه فإذا كان ذلك العوض يخفف في عقابه فلا إشكال

أنه قبل التفع به. وأما إذا كان المعوض ليس بمكلف نحو الصبيان والبهائم وغيرهم فإنه لا بد أن يوفر الله تعالى
ذلك عليها فإن لم يوفره في الدنيا فلا بد أن يوفره في الآخرة إذ لا دار سواهما. ويجوز فيمن يدخل الجنة منها
أن يوفره الله عليه مع ما يتفضل به عليه في الجنة. ويجوز في بعضها أن يوفره عليها في العرصة ثم يبقيها بحيث
لا تتألم. وإن كان الشرع قد ورد بأن الصبيان يدخلون الجنة ويتنعمون فيها فإن لم يوفر العوض عليهم قبل ذلك
فلا بد من توفيره في الجنة والله أعلم بتفصيل ذلك وهو المتولي له عز وجل. وبتمام ذلك تم الكلام في الموضع السابع
وبذلك تم الكلام في الأعواض وهو تمام الكلام في الأمراض والآلام وهو النوع الأول من المصالح الدينية ه

النوع الثاني من المصالح الدينية القول في الآجال

والكلام منها يقع في ثلثة مواضع أحدها في معنى الأجل. وثانيها في أن المقتول لو لم يقتل هل كان يبقى
حيًا أم لا. وثالثها في الأجل لمن يكون لطفًا. أما الموضع الأول فالأجل في اللغة هو الوقت المضروب لحصول
أمر من الأمور كآجال الديون وآجال قدوم المسافرين وغير ذلك. وأما في لسان المتكلمين فالأجل ربما استعملوه
في أجل الحياة وهو العمر ومعناه الوقت المضروب لمدة استمرار الحياة. وربما استعملوه في أجل الموت وهو الوقت الذي
علم الله تعالى أن الحي يموت فيه. والوقت هو كل حادث أو ما يجري مجرى الحادث علق به حادث أو ما يجري مجرى الحادث.
واشترطنا أن يكون حادثًا لأن الباقيات لا يصح التوقيت بها فلا يصح أعطيك درهمًا إذا اليوم وإذا الشمس وإذا السما
ويصح إذا طلعت الشمس وإذا أمطرت السما وما يجري مجراهما هو النفي نحو آتيك إذا لم تمطر السما وإذا لم يشتد الحر ه
وأما الموضع الثاني وهو في حكم المقتول لو لم يقتل فاختلف الناس فيه فمنهم من لم يقطع على حياته ولا موته وردّ
العلم فيه إلى الله تعالى وهو مذهبنا ومذهب مشايخنا البصريين وهو قول أبي علي وأبي هاشم وغيرهما. وذهب قوم إلى القطع على أنه
كان يموت وهو مذهب الشيخ أبي الهذيل وهو قول جماعة من الحشوية. قالت المجبرة لم يكن يقدر القاتل على قتله في ذلك الوقت
ولا فيه ولا كان الله يفعله قبله ولا بعده. وذهب البغداديون إلى أنه لو لم يقتل لبقي حيًا لا محالة. وحجتنا على
الأمرين أن حياته وموته فعل مقدور لله تعالى وجائز أن من جهة الحكمة في قضية العقل وليس في العقل ولا في الشرع ما
يدل على حصول أحدهما على القطع فوجب التوقف فيهما. وحجة أبي الهذيل أنه لو لم يمت لكان القاتل قد قطع عليه أجله

وذلك

وذلك لا يجوز لقوله تعالى اذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون وايضا فكان يجب ان يكون القاتل
معاجلا لله تعالى حتى يقطع اجلا قد اثبته الله تعالى وكتبه في اللوح المحفوظ والجواب انه اذا قيل علمنا ان ذلك الوقت
هو الذي علم الله تعالى بطلان حياته فيه وهذا هو معنى الاجل الذي كان الله تعالى قد قدره وكتبه فاما الوقت فلم
يكن يعلم ما كان يكون فان ذلك من علم الغيب الذي لا يعلمه الا الله تعالى وقد قال تعالى ولكم في القصاص حياة وانما يكون
في شرع القصاص اذا كان لحذره القاتل فلا يقتل فيبقى حيا ويبقى من كان يعرض لقتله حيا ولو وجب موته لو لم يقتله
ذلك القاتل لما كان في شرع القصاص حياة ولا يلزم من ذلك القطع على الحيوة لانه اثبت حياة مظنونة لجواز ان يحصل
بحال دون حال ولزيد دون عمرو وحجة البغداديين انه لو كان يموت لما كان القاتل ظالما ولكان ذابح الشاة
الغير محسنا اليه بذبحها لانها تموت ولكان يجب اذا قتل السلطان الوفا من الناس ان يقطع على انهم لو لم يقتلوا
لماتوا حتف انفسهم ولم تخرق العادة بذلك في غير زمن النبي عليه السلام وذلك لا يجوز والجواب ان القاتل
ظالم وان كان يموت في تلك الحال لان في قتله معنى الظلم ولانه فوت عليه اعواضا كانت تحصل بموته ولانا نعلم بالضرورة
انه ظالم ولو علمنا انه لو لم يقتله لمات فلا معنى لما ذكروه واما ذبح شاة الغير فيمكن ان يقال انه ظالم
لها لمثل ذلك ولانها لو ماتت او ذبحها صاحبها لكان عوضها اكثر وايضا فانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه
ولا من اضاعته فلم يحسن وقد قال قاضي القضاة بانه لو ظهرت امارات موتها لجاز له ذبحها ويمكن ان يقال انما
اذا علم وقت موتها او قطع على ذلك فهو حسن لان فيه استدراكا لمال الغير واحسانا اليه ويمكن ان يقال لا
يحسن ذبح الحيوان عقلا فكيف يقال بحسن ذلك وليس باحسان الى صاحبها لانه كان يجوز في العقل ان ينتفع بها وان
كانت ميتة ولاكن يمكن ان يقال بانه يحسن شرعا ذبحها لو علم ذلك لانه مامور ان يدفع الضرر عن اخيه المسلم
فاما اذا لم يعلم ذلك فلا يصح ولا يجوز لانه ليس له ان يتصرف في مال المسلم بالاضرار من غير اذنه ولا علم بانه دفع ضررا عنه
ويحتمل ان يقال بانه مامور بالدفع عنه للضرر المظنون كما هو مامور في نفسه فان المؤمن مامور بان يرى لاخيه المسلم
مثل ما لنفسه وهذا فيما بينه وبين الله تعالى فاما في ظاهر الحكم فمتى ذبحها لزمه قيمتها كما يلزمه في سائر ما يتلفه
من مال الغير الا ان يغلب على ظن مالكها انه صادق في قوله انه دفع بذلك المضرة عنه بمخافة موتها فلا يجوز له اخذ قيمتها
والله اعلم بالصواب واما قتل السلطان للالوف الكثير فلا يدل على انهم كانوا الا يموتون فان من الجائز انه لو

لم يقتلهم لماتوا ايضا جميعا وكذلك الحريق او الغرق ولا يجوز نقض العادة بالموت كذلك ولا يوجد لمعجزات
الانبياء عليهم السلام لانه ليس هناك مدعي يدعي ذلك وانما يقع التوهين لو ادعاه مدع توقع على حسب دعواه على ما نشبهه
ان شاء الله تعالى واما الموضع الثالث وهو في بيان اللطف في الآجال اما اللطف في الم الموت وشدته
فانه لا يجوز ان يكون للميت لانه مخرج له عن التكليف فكيف يصح ان يكون مقربا مما كلف وانما يكون لطفا لمن لم
يمت ويجوز ان يكون العلم بما في الموت من الالم الشديد لطفا للمكلفين ولمن نزل به ذلك الالم فان كل عاقل يعلم
انه متى كان اذا احضر ناله شدة الموت وعظم سكراته وما وصف الله ورسوله صلى الله عليه واله من ذلك ويكون يعلم
انما يولمه لانه لا يخبر الا بالصدق وبما كان في الخبر بذلك لطف للمكلفين وكان الخبر لا يكون صدقا الا ان يقع مخبره على
ما اخبر به جاز ان يولم للعوض له والاعتبار بما يقدم من العلم به الذي لا يصح ان يكون علما ولا ان يكون الخبر صدقا الا به
فاما اذا قلنا ان نفس الالم لطف فلا يصح الا لمن نعلم به من غير المكلف وربما لا يعلم بتلك الشدة الا هو والله اعلم
وكذلك تقسيم التاجيل بذلك الوقت على الجملة لا بد ان يكون لطفا لذلك المكلف ولغيره ممن يعلم انه لا بد لكل نفس من اجل
محتوم واخفا الوقت الذي ينزل فيه الموت اعظم في اللطف ليكون المكلف على حذر في كل وقت من الاوقات وعلى هذه
الطريقة يجري القول في ذلك مختصرا والله الهادي

النوع الثالث من المصالح الدينية في الغلاء والرخص وما يتصل بذلك

والكلام من ذلك يقع في ثلثة مواضع احدها في بيان معنى
الغلاء والرخص وما يتصل بهما وثانيها في نسبتهما الى فاعلهما وثالثها في بيان ما هو لطف من ذلك
اما الموضع الاول وهو في بيان معنى الغلاء والرخص وما يتصل بهما فاعلم ان الغلاء والرخص يتفرع على ما هو سعر
فانهما صفتان للسعر يقال سعر رخيص وسعر غال وكذلك فانه يترتب على السعر القيمة والاثمان والسعر
هو المقدار الذي يباع عليه جنس الشي من دون الاشارة الى الشي بعينه ولهذا اذا سئلت عن سعر الطعام كان من
الجواب انه يباع مد بكذا لان المقدار الذي يباع الحب عليه وان لم يحضر حاضرا ولا اشير الى شي بعينه واما القيمة
فانها تستعمل في الشي التالف فيقال ما قيمة الثوب الذي تلف ولا يقال ما قيمة هذا المشار اليه الا على معنى ما
سعر امثاله فيكون بمعنى السعر والقيمة على هذا هو المقدار الذي يباع به الشي في العادة من دون اشارة
الى الشي بعينه فيقول تلف ثوب قيمته كذا اي مقدار انعقاد البيع به ويختلف الاسعار والقيمة في الشي بحسب الاوقات

والازمان

والازمان والاحوال والانواع. واما الثمن فهو ما يؤخذ عوضا عما يسلمه احد المتعاقدين وله في الشرع شروط
مخصوصة لا يكون ثمنا الا معها. واما الغلاء فهو زيادة على المعتاد من قيمة الشيء المبيع في وقت بيعه ومكان بيعه
وذلك لانه يختلف بحسب الاوقات والاماكن ولكون زيادة قيمة الثمر في حزيران غلاء وشهامه بذلك المقدار لا تعد
غلاء وكذلك فان زيادة قيمته في وقت حصاده على ما اعتاد في تلك البلد تعد غلاء ونقصانها تعد رخصا. واما
الرخص فهو نقصان من المعتاد من قيمة الشيء المبيع في وقت بيعه ومكان بيعه. واما الموضع الثاني وهو في سبب
الغلاء والرخص والفاعل لهما فاعلم ان الغلاء والرخص قد يكون سببهما من الله تعالى فينسبان اليه وقد يكون السبب من
غيره من العباد فينسب اليه. فالاول الجواز ان يزيد الله في حلول الشيء المبيع او الحنطة من عوارض الفساد او يقوي الدواعي
الى بيعه فيرخص فان هذا ينسب الى الله تعالى ويجب الشكر عليه. ومتى كان بالنقص من ذلك فغلا فانه ينسب الى الله تعالى
ويجب الصبر عليه. والثاني ان يكون سبب الرخص اكراه الظلمة على بيع الشيء باقل من قيمته او غصبهم لاموال الناس وبيعها
بالقليل وما شبه ذلك فيكون هذا الرخص منهم. او يكون سبب الغلاء اخافة الظلمة للسبل او منعهم من البيع الا
باكثر من قيمة الشيء او اتلافهم للاقوات او ما شبه ذلك فيكون منهم ولا يجب الرضا بذلك ولا الصبر عليه ه
واما الموضع الثالث وهو في بيان ما هو لطف من ذلك اما الرخص اذا كان من فعل الله تعالى فقد يكون
تفضلا ومصلحة دنياوية وقد يكون لطفا ومصلحة دينية وهو في معرض التجويز وكله يجب الشكر عليه لانه نعمة
وتفضل على الاطلاق. واما الغلاء من الله تعالى فلا يكون الا مصلحة دينية لانه من قبيل المضار لبعض الناس
وان انتفع به بعضهم فلا بد فيه من العوض والاعتبار على حسب ما تقدم. وقد قال بعض شيوخنا انه يجوز ان يكون عقوبة
وقد بينا تفصيل ذلك كما سبق فهذا ما في هذا النوع والله الهادي ه

النوع الرابع من المصالح الدينية في الرزق

والكلام منها يقع في اربعة مواضع احدها
في بيان معنى الرزق وثانيها في بيان الرزاق وكيفية قسمته للارزاق وثالثها في كيفية حصول الرزق
ورابعها في انه قد يكون لطفا. اما الموضع الاول وهو في معنى الرزق فاعلم ان الرزق هو ما ملك الحيوان
من الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه عن الانتفاع به ولا نهيه عن ذلك على بعض الوجوه. فقولنا ما ملك من
الانتفاع به احترازا عما لا يمكن ذلك فيه كالطير في الهوى والحوت في الماء وذكرنا الانتفاع لان ما لا ينتفع به لا يكون

يكون رزقًا سواء كان منتفعًا به كالثمر أو غير منتفع به. وقلنا ولم يكن لأحد منعه من الانتفاع به لأنه لا يقال
بأن السلطان رزق الجند ما منعهم من الانتفاع به. وقلنا ولا النهي لأنه لا يقال أن الله رزق الحرام لما نهى عن الانتفاع به
كما لا يقال رزق السلطان الجند ما نهاهم عن الانتفاع به. وقولنا على بعض الوجوه احتراز من رزق الصائم فإنه لا يخرج
عن كونه رزقًا وإن حرم عليه الانتفاع به في النهار وفي غير ذلك. وكذلك اليتيم لا يخرج عن كونه مرزوقًا ماله وإن كان للولي
أن يمنعه من الانتفاع به إلى أمد الوقوف ببلوغه. فإن قيل وما أنكرتم أن الرزق هو الملك. قلنا هذا لا يصح لأن الله
تعالى قد رزقنا الأولاد والزوجات والعقل والفطنة والذكاء ولم نملك ذلك وهو تعالى مالك لنا ولجميع العالم
وليس ذلك له برزق. والبهائم مرزوقة غير مالكة فليس الرزق من الملك في شيء. وأما الملك فهو ما للمالك أن يتصرف فيه
في الحال أو يتوقف فيه ذلك. فإن قيل وما أنكرتم أن الرزق هو ما علمنا أنا ننتفع به. قلنا هذا لا يصح لأنه لا ينعكس
وإن اطرد فإن كثيرًا مما هو رزق لا نعلم أنا ننتفع به وإن كان رزقًا ولأنه كان يجب إذا سألنا الله تعالى أن يرزقنا
أن نكون سائلين له أن نعلم أنا ننتفع به ومعلوم خلاف ذلك فإنه سؤال أن يمكننا من الانتفاع بما يهب لنا من الأموال والأولاد
وغير ذلك. فإن قيل أفتقولون أن في الأرزاق ما هو ملك للمرزوق. قلنا الأرزاق على ضربين منها ما هو رزق
غير ملك نحو العقول والأولاد وكذلك كثير من المباحات الأصلية وهو ما كان على أصل الإباحة فإنها ما لم تحز جائز
أرزاق للعباد وليست بأملاك لهم. ومنها ما هو رزق وملك نحو العبيد والأنعام والحبوب والدنانير والدراهم
وغير ذلك الكثير. فإن قيل فيلزمكم أن لا تكون البهيمة مرزوقة لأن للغير منعها من الانتفاع بالحشيش. قلنا أما ما هو
مشترك من الأرزاق وهو ما كان على أصل الإباحة فإنه يصح أن يقال بأنها مرزوقة منه وليس لأحد أن يمنعها ذلك
وأما ما كان خالصًا من الأرزاق فيصح أن تكون مرزوقة منه ما أعطاها مولاها من العلف وناولها إلى حلقها
لأنه ليس في مقدوره منعها منه. فأما ما جعله بين يديها فله أن يمنعها منه ولا يكون في تلك الحال رزقًا لها وقد
يجب عليه فيكون رزقًا لها وذلك إذا خاف عليها التلف فهذا هو الموضع الأول. وأما الموضع الثاني
وهو في بيان الرزاق وكيفية قسمته للأرزاق. فاعلم أن الرزاق هو الله تعالى وحده لا شريك له وهو الذي
خلق الأرزاق وقدرها وأباحها وملكها وحكم بها لأهلها فهي منه تعالى خلقًا وإباحة وتمليكًا وحكمًا
أما الخلق فلأنها أجسام والأجسام محدثة لا فاعل لها غيره تعالى. وأما الإباحة فلأنها على ضربين

منها

منها ما خلق في عقولنا استباحتها وهي الأشياء المنتفع بها ولا مضرة على أحد فيها ولا وجه من وجوه القبح نحو
الكلأ الذي في الخلاء والأشجار التي في الجبال وما فيها من الثمار وما في الجبال وغيرها من الأنهار فإن كل
ذلك خلق في عقولنا العلم باستباحة الانتفاع به ومنها ما يبيحه لنا بضروب من الأسباب نحو البيع والشرى
والهبة وغيرهما ومنها ما يكون بطريقة شرعية نحو المواريث وغيرها فثبت أنها بإباحته تعالى وتفصيل
ذلك أن ما هو مباح من الأرزاق على ضربين أحدهما ما حصلت إباحته بالعقل نحو ما كان على أصل الإباحة من الأشياء
التي يجوز الانتفاع بها فإنها أرزاق لمن أبيحت له وكذلك ما يحصل بالمراضاة نحو البيع والشرى والإجارات وغير ذلك
وثانيهما ما يحصل بطريقة شرعية نحو ما يكتسب من الأرزاق بالوقوف والمواريث ونحو العشور والأخماس ونحو
أموال أهل دار الحرب وغير ذلك مما لا يحكم بإباحته إلا الله تعالى وأما تمليكها فعلى مثل ذلك وأما الحكم
بها لنا فلأن كل عاقل يعلم ضرورة أن الرزق ما يحصل له بحكمه ولا يتقدر بقدره ولو توفرت دواعيه إلى الحيازة ما حصل
ذلك على حسب مراده فكانت إضافته إلى الله تعالى أولى فأما كيفية قسمة الرزق بين عباده فذهب المسلمون
إلى أن الله تعالى قسم الرزق بين عباده على حسب مصالحهم من تسوية وتفضيل وجعلهم بين غني وفقير وروي عن المطرفية
الشقية أن الله تعالى ما فاضل بين العباد وأنه يجب عليه المساواة في الأرزاق والعيان يكذب قولهم والضرورة
تدفع جهلهم فإنا نعلم بالضرورة التفاضل بين الخلق في الأرزاق فمنهم الغني والفقير وذو الفاقة وذو الثروة
مع الاشتراك من الصنفين جميعا في السعي والطلب والتعب والنصب ومع الاشتراك والأخرين في الخمول والضعف
والسكون والكشف وهذا معلوم ضرورة ولا يجحده إلا معاند ولقد أبان الله تعالى كذب هذه الفرقة بقسمه
المواريث التي يرثها أهل الميراث فجعل لبعضهم الثمن وللآخر السدس وللآخر الربع وللآخر الثلث وللآخر النصف
وللآخر الثلثان وكذلك قسمته للغنائم حيث جعل للفارس سهمين وللراجل سهما وقد صرح القرآن بالتفضيل
في الأرزاق أي كثير قال الله تعالى أهم يقسمون رحمة ربك نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق
بعض درجات وقال الله تعالى والله فضل بعضكم على بعض في الرزق وقال ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم
على بعض وقد قال النبي صلى الله عليه وعلى آله حاكيا عن ربه عز وجل وإن من عبادي من لا يصلحه إلا الفقر ولو أغنيته
لأفسده ذلك وإن من عبادي من لا يصلحه إلا الغنى ولو أفقرته لأفسده ذلك فهذا هو الموضع الثاني وأما الموضع الثالث

وهو في كيفية حصول الرزق فمذهبنا ان الرزق لا يكون الا حلالا وان الحرام ليس برزق والرزق الذي هو
حلال ضربان احدهما يحصل بسبب كالتجارات والاجارات والزراعات ومنه ما يحصل لا بسبب كالمواريث
والهبات والصدقات والامطار وخروج الثمار وغير ذلك وذهبت المجبرة الى ان الحرام رزق كالحلال وذهبت
المطرفية الى ان الرزق انما يحصل بالتحيل والاكتساب وان ما في ايدي العصاة من الحلال ليس برزق لهم وذهبت الصوفية
الى ان اكتساب الرزق قبيح والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف اما ان الرزق على ضربين
احدهما بسبب والاخر بغير سبب فالذي يدل عليه العقل والكتاب والسنة والاجماع اما العقل فهو ان كل عاقل يعلم
انه قد يرزق تارة بسبب السعي والطلب والتحيل في التجارات والاجارات وتارة يرزق بغير سبب ولهذا لم ينكر الا ما رزق
الله الطفل في ثدي امه من اللبن بلا سعي ولا طلب وكذلك جميع غذائه وماكله ومشربه وكسوته في حال طفوليته فان
ذلك ياتيه بلا تعب منه ولا نصب وبه تكذيب لما ذهب اليه هذه الفرقة الغوية ان الرزق لا يحصل الا بالتحيل والاكتساب
واما الكتاب فقوله تعالى وكاين من دابة لا تحمل رزقها الله يرزقها واياكم وغير ذلك واما السنة فنحو قوله
صلى الله عليه واله الرزق رزقان رزق تطلبه ورزق يطلبك فان لم تاته اتاك وسئل امير المؤمنين عليه السلم
عن رجل لو غلق بابه من اين ياتيه رزقه فقال من حيث ياتيه اجله واما الاجماع فلا خلاف في ذلك بين الصحابة
رضي الله عنهم وكيف يعتد الخلاف فيه وهو مما لا خلاف فيه بين العقلاء فضلا عن بعض العقلاء واما ان اكتساب
الرزق حسن فالاصل فيه العقل والكتاب والسنة والاجماع اما العقل فلان العقلاء يمدحون من يسعى في مصالح نفسه
من طلب المنافع ودفع المضار ولهذا استحسنوا الاشتغال بطلب الارباح والتجارات واستحسنوا الاشتغال بالصناعات
والاجارات والزراعات بحيث لو سمعوا من تركه ولعل ذلك لذمه العقلاء عليه فلولا انهم يعلمون ضرورة حسن ذلك لما
صح منه هذه القصة بل قد يعلم ضرورة وجوب طلب الرزق وذلك اذا كان قصده دفع مضرة الجوع او الهلاك به فانه
قد تقرر وجوب دفع المضار على الجملة ويخاف فيه ما لا يمكن دفع الضرر الا به وهذا ما لم يصر ملجا الى الطلب فاما اذا
صار ملجا الى الطلب سقط الوجوب واما الكتاب فقوله تعالى فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله
وقال انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض وعلى هذا اباح الله تعالى طلب الارزاق من المواريث

والصدقات

والصدقات والعبادات وغير ذلك والسنة متظاهرة بذلك قال النبي صلى الله عليه وآله ان الله يحب المؤمن
المحترف وعنه عليه السلام ومن كد على عياله كان كالمجاهد في سبيل الله واما الاجماع فلا خلاف فيه من الصحابة
والتابعين وتابعيهم الى يوم الدين والمحرم لذلك ليس من المسلمين وللصوفية في ذلك شبهتان احداهما انهم
يقولون ان ذلك يخرج المؤمن عن حد التوكل وذلك محظور وثانيهما ان الاموال قد اختلطت بسبب الظلمة فلا يامن
ان يطلب المكاسب فيقع في الحرام والاقدام على ما لا يامن كونه حراما قبيح والجواب عن ذلك اما الشبهة الاولى
فليس التوكل هو القعود عن طلب الرزق والتكاسل عن اكتساب المنفعة وكيف يكون ذلك مع ان الله تعالى عهد الينا ان
ننتشر لطلب الرزق وتواترت السنة بذلك واما التوكل على الله فهو الثقة به عز وجل انه يعطي بطلب وبغير طلب
وتوطين النفس على ترك الجزع من فوته ومن كان هكذا فهو متوكل سواء انتسب باسباب الرزق ام لا وعلى هذا قال
النبي صلى الله عليه وآله لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما ترزق الطير تغدو خماصا وتروح بطانا فتبين ان التوكل
حق التوكل ان يسعى سعي الطير وذلك يدل على ان السعي لا ينافي طريقة التوكل على الله عز وجل واما بعد السكون
وقلة الركون الى اشتغال الدنيا الشاغلة عن اعمال الاخرة توكلا وانها اظهر في طريقة التوكل من سعي من يسعى في طلب
الرزق لمكان اكثر من يسعى يظهر في سعيه توكله على سعيه وثقته بحيلته وجزعه من ان لا يسعى واكثر من لم
يشتغل بذلك يظهر منه انه طلب بذلك ايثار عمل الاخرة واحتساب الصبر وترك الجزع والاقلال فقد ومعه
الجزع وقلة الصبر واشتغال القلب عن اعمال الطاعة فانه لا يكون متوكلا ولو اشتغل بطلب الرزق مع الاسباب
بالواجبات على وجوهها وقلة الثقة بعمل نفسه مع الركون الى ربه ورد الامر اليه وترك الجزع عند ان لا يشتغل
بذلك يكون متوكلا لا محالة ولهذا روي ما من نبي الا وكان ياكل من كد يده وكانوا اهل صناعات وحرف
واما شبهتهم الثانية فباطلة لانه وان كثر الظلمة وخلطوا الاموال فلا يعدم بذلك الحلال لان ما
تقع من الزراعات والتجارات التي لا اختلط بالحرام حلال وكذلك سائر الصناعات ثم ان الله تعالى قد ميز الحلال
والحرام فما علمناه حراما اجتنبناه وما علمناه حلالا استحللناه وما اشتبه الحال فقد بيناه في جانب الحظر
وقال بعضهم بل كل من في يده شيء فهو له في الظاهر حتى يعلم خلاف ذلك وعندي ان هذا ارجح لان اليد لها
حكم في الشرع فاذا علم انه حرام اجتنبه وقد قيل يعمل بغالب الظن وكل ذلك يدل على ان الحلال لن يعدم ابدا

وقولهم ان ذلك يكون عونا للظلمة لا يصح لانه انما يكون عونا مع القصد والنية للاعانة والا ادى الى ان يكون معينا
للسباع اذا افترست البهائم من الابل والبقر والغنم وكانت سايبة وان يكون معينا للبهائم على افساد الزرعات
اذا زرعنا وكانت تقع فيه لا محالة وكان يجب ان يكون معينا للقاتل اذا ابتاع منه السيف او القوس ولا نعلم وذلك محال
وهذه الفرقة كانها ارادت اظهار التوكل فصار ذلك اظهار الكفر بسبب تحريم الحلال واقامة المستعان ولو قيل
لاحدهم يتوكل على الله ولا يتناول اللقمة من الاناء الى فيه ولا يلمس بيده ولا يتحرك الى شيء من منفعة لم يفعل ذلك وفيه
دلالة على انهم يتوكلون بغير اساس. واما ان الحرام ليس برزق فالدليل عليه انه لو كان رزقا لحسن الانفاق منه
وكان المنفق منه مطيعا لله عز وجل لان الله تعالى امرنا بالانفاق من الارزاق بقوله انفقوا مما رزقناكم
ومدح من انفق منه بقوله ومما رزقناهم ينفقون فلولا ان الانفاق منها طاعة ما صحت فيها هذه القضية
ولو كانت ليست ارزاقا لهم لجاز الانفاق منها فان الغاصب يقبح منه الانفاق من المغصوب. فان قيل
اتقولون ان الغاصب الذي ما اكل الا الحرام لم ياكل رزق الله وان الله ما رزقه طول عمره. قلنا كذلك
نقول من جهة المعنى. فاما اطلاق القول بانه ما رزقه الله طول عمره فلا يجوز الا مقرونا بالاستحلال لانه يوهم
انه ما ملكه من شيء من الحلال او ما اباح الله تعالى له المباح وذلك لا يجوز. فاما القول بانه ما اكل رزق الله تعالى
فجائز كما يجوز القول بانه ما اكل ما اباح له الله. فان قيل اتقولون بان المغصوب رزق لمالكه وان كان في
يد الغاصب. قلنا هو رزقه ما لم يستهلكه الغاصب فاذا استهلكه بالاكل خرج عن كونه رزقا لمالكه
بل كانه الانتفاع به لان حقيقة الرزق فيه ثابتة ما دام باقيا. واما ان الحلال في ايدي العصاة رزق لهم
فيدل عليه ان الله تعالى مكنهم من الانتفاع به واباحه لهم وملكهم اياه ولم ينههم عنه فلولا انه رزق لهم ما
صحت فيه هذه القضية. والقران ناطق بذلك قال الله تعالى قد خسر الذين قتلوا اولادهم سفها بغير علم وحرموا
ما رزقهم الله افتراء على الله فبين تعالى انه قد رزق العصاة. وقال عز وجل ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق
نحن نرزقكم واياهم. وقال للكفار امن هذا الذي يرزقكم ان امسك رزقه بل لجوا في عتو ونفور. وقال تعالى
للمشركين قل ارايتم ما انزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حلالا وحراما قل الله اذن لكم ام على الله تفترون. وهذا

يدل على

بدلّ على ان الله تعالى يرزق الكفار وان الحرام ليس برزق وبذلك يتم الموضع الثالث واما الموضع الرابع
وهو في ان الرزق قد يكون لطفا فاعلم ان الرزق لا يجري مجرى الامراض في انه لا بد ان يكون لطفا لان الالم لا يحسن الا
لذلك بخلاف الرزق فانه قد يحسن لكونه عن لطف وهو ان يكون تفضلا من الله عز وجل فانقسم الرزق الى ما يكون
العوض به الحسن والاحسان الى الغير والى ما يكون لطفا في التكليف داعيا الى الطاعات وصارفا عن المقبحات
فيكون حسنا من وجهين لانه احسان ابتداء واحسان ثانٍ وقد يبتلي الانسان بالم لا يزول الا بالرزق وهو الجوع
فانه ان كان في ذلك الالم عوض واعتبار لم يجز ان يفعل الله تعالى له الرزق وان كان ذلك الجوع ليس بمصلحة
في الدين فلا بد ان يزيله تعالى بالرزق فان قيل وهل يجوز ان يكون في الرزق ما هو مفسدة قلنا يجوز ذلك
بان يعلم الله تعالى في بعض من المكلفين قد منعهم ذلك الرزق انه لو اعطاهم لفسدوا واعتدوا وعلى هذا قال
تعالى ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض وذلك القدر لا يفعله الله تعالى لانه قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح
فان قيل فهل يجوز ان يدعو الى الله ان يرزقنا مع تجويز ان يكون مفسدة قلنا لا خلاف بين المسلمين في حسن
الابتهال الى الله تعالى في الرزق وغيره والقرآن يدل على ذلك قال تعالى واسألوا الله من فضله وقال ادعوني
استجب لكم فامرنا بالدعا وقد ذهب بعض العلماء الى انه يجوز الدعا بذلك بغير شرط وقال بعضهم لا يجوز الا
بشرط المصلحة وعلى الجملة فلنا لطف في الدعا الى الله تعالى والابتهال اليه وهو عبادة ومما يقع من الخضوع
والتذلل فهذا هو اخر الكلام في الارزاق وبذلك يتم الكلام في انواع المصالح الدنيوية التي من فعل الله تعالى
واما المصالح الدينية التي من افعال العباد فقد بينا حكم المصالح من افعال غير المكلف فاما
المصالح من افعال المكلفين فهي على ضربين احدهما ان يعلم المكلف انه مصلحة والثاني لا يعلم انه مصلحة فالاول
قد بينا حكمه والثاني هو الشرائع واذا كان لا طريق له الى معرفة ذلك الا بالانبيا فلا بد ان يبعث الله الانبيا
واذا كان لا يتم معرفة النبي الا بالمعجز فلا بد ان يظهر عليه المعجز فلهذا ابتدينا بالكلام في النبوات وما
يدخل في ضمن ذلك ليتم الكلام في المصالح الدينية والله الموفق للصواب وبتمامه هذا تم الكلام في القسم الثاني من اصول الدين
وهو العدل ه

القسم الثالث من أصول الدين وهو النبوة

والكلام منها يقع في خمسة مواضع أحدها في بيان قوله رسول ونبي وحجة ومبعوث وثانيها في حسن
إرسال الله تعالى للرسل وثالثها في صفة من يختاره الله تعالى للرسالة ورابعها في الطريق إلى معرفة أنبياء الله تعالى
وخامسها في تعيين رسل الله تعالى وبذلك يتم الكلام في النبوة أما الموضع الأول وهو في
معنى قولنا رسول ونبي وحجة الله ومبعوث أما قولنا رسول فإنه يفيد في أصل اللغة من سُئل أن يرسله برسالة
فتحملها وقبل أداها ولا بد من الأمرين جميعاً وهما أن يرسله إلى الغير لأنه يستحيل أن يكون رسول نفسه وأن
يقبل الأداء لها على وجه التكفل بها فإنه لو لم يقبل ولا تكفل بها لا يكون رسولاً والرسالة على هذا ما حمله
الغير وأما إذا قيل رسول الله فإنه يفيد أن الله أرسله برسالة قد تكفل بأدائها كما إذا قيل رسول الملك
أفاد التخصيص وأما قولنا نبي فإنها في اللغة قد تهمز فيكون من الإنباء وهو الإخبار ثم يفيد أنه مخبِر ويفيد
أنه مخبَر لأن نبيء عند أهل اللغة على وزن فعيل وقد يجيء بمعنى مفعِل بكسر العين مثل حكيم بمعنى محكِم وقد يجيء بمعنى مفعَل بفتح
العين نحو قبيض بمعنى مقبَض وحبيس بمعنى محبَس إذا أطلق على الحابس الفرس في سبيل الله فإذا قيل نبيء الله بالهمز احتمل أنه
أخبر عن الله واحتمل أنه أخبره الله تعالى وقد لا تهمز فيكون من النباوة وهي الرفعة مثل نبا المكان إذا
ارتفع فإذا قيل نبي الله بغير همز أفاد أنه رفيع المنزلة عند الله وأما في الشرع فإنه لا فرق بين النبي
والرسول بل إطلاق النبي مهموزاً أو غير مهموز أسبق إلى الأفهام من لفظ الرسول في إفادة تحمل الرسالة عن الله تعالى بغير
واسطة آدمي إلا أنه لا بد من أن يفيد الرفعة في الشرع مهموزاً أو غير مهموز لأنه وإن كان مهموزاً أو أفاد أن
الله أخبره وخصه بذلك دون أمته فإن ذلك يعظم رفعته وصلاحيته لما خصه به وأما نبي الله ورسول الله
فلا يفيد لغة ولا شرعاً إلا من تحمل الرسالة عن الله تعالى بغير واسطة آدمي وإن اختلف معانيها مفردة في اللغة العربية
وأما قولنا حجة الله فإنه يستعمل في أنبياء الله تعالى على طريق التوسع والمجاز لما كان قوله وفعله حجة من
حيث يضاف إلى الحجة الكبرى وهو المعجز الآتي من الله فلهذا يقال في أنبياء الله تعالى هم حجج الله ولهذا
منعنا الإمامية والإسماعيلية من إطلاق لفظ الحجة على الأئمة لأن قولهم وفعلهم ليس بحجة تضاف إلى

معجز وكذلك منعنا أبا الهذيل وغيره من تسمية العدد الذي يحصل العلم بخبرهم حجة الله لأنه لا يتصفا وإلى
معجز وإنما الحجة علينا ما خلقه الله من العلم الضروري بخبرهم. وأما قولنا لمعجز فإنه وإن اقتضى في اللغة
أن يكون معناه كما في الرسول فإنه لا يفيد شرعًا إلا من بعثه الله إلى أمة من الأمم برسالته وأظهر عليه من المعجز
ما يتميز به عليها فهذا في الموضع الأول. وأما الموضع الثاني وهو في حسن إرسال الله تعالى للرسل فالكلام
منه يقع في ثلاثة مواضع أحدها في حكاية المذهب وذكر الخلاف. والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا إليه
والثالث في شرح المخالفين والجواب عنها. أما الموضع الأول وهو في حكاية المذهب وذكر الخلاف فذهب
المسلمون إلى أن العقل يجوز حسن إرسال الله تعالى للرسل وذهبت البراهمة إلى أنه يقبح. واختلف المسلمون هل
يحسن لغير شرع أم لا فروي عن أبي علي ومن تقدمه من المتكلمين أنه يحسن لغير شرع متى كان ذلك لطفًا في الواجبات العقلية
وذكر الشيخ الحسن بن متويه أنه ليس بصريح مذهب أبي علي ومن جرى مجراه لأنهم لما كلموا البراهمة والزموهم أن
يأتوا بما قضى به العقل فقط ولعل الشيخ محمود بن الملاحمي هذا القول المنسوب إلى أبي علي وهو الصحيح من جهة العقل
وذهب أبو هاشم إلى أنها لا تحسن لغير شرع إلا لشرع جديد أو لإحياء شرع قد درست. وذهب قاضي القضاة أنه
لا تحسن إلا لذلك أو لما لا يعلم إلا من جهتهم نحو القطع على تعذيب الكفار والفساق. واختلفوا من وجه آخر فذهب
شيوخنا إلى أنها لا تجب البتة في جميع الأحوال وإنما تحسن إذا كان هناك مصلحة للمكلفين. وذهب بعضهم إلى
أنها تجب على كل حال. والصحيح ما ذهب إليه شيوخنا من جهة العقل وأما الشرع فقد أخبر أنه ما خلت أمة عن
رسول. واختلفت البراهمة في قبح ذلك على كل حال فذهبت فرقة منهم إلى أنه يقبح الإرسال بكل حال
وذهبت فرقة إلى أنه يجوز إرسالهم بما يؤكد العقول دون غيره فهذا تفصيل الخلاف في ذلك والله الهادي ح
وأما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا إليه أما أنه يحسن في العقل إرسال الله تعالى الرسل
فالذي يدل عليه أن العقل يجوز أن يكون في إرسالهم فائدة وأن لا يكون فيها وجه من وجوه القبح وكل ما هذه
حاله فالعقل يجوز حسنه. وإنما قلنا إنه يجوز أن يكون فيه فائدة فلأنه يجوز أن يأتوا عن الله بخبر قطع على
تعذيب أهل الكبائر فإن العقل كان يجوز العفو وإذا جاؤا بذلك كان أزجر وأبلغ في اختيار ترك المعاصي ويجوز
أن يكون في بعثهم على ما في العقول مصلحة وانزجار عن القبائح العقلية لم يكن يحصل من دون تذكيرهم ولا بتذكير غيرهم

ويجوز ان يكون في افعال الناس ما يدعونا الى الاستقامة على استعمال عقولنا ما لا نعلمه كما ذكر الله تعالى ان الصلوة تنهى
عن الفحشاء والمنكر فان الله يجوز ان يعلم من ذلك ما لا نعلمه كما يعلم الطبيب من حال المريض ما لا نعلمه ويجوز ان يكون في
بعض افعال الناس المفسدة لنا ما لا نعلمه كشرب الخمر والزنا وغير ذلك فيعلمنا الله تعالى ذلك على السنة الرسل لنتجنبه واما انه
يجوز ان لا يكون فيه وجه قبح فلان وجوه القبح محصورة والشرع انما يفصل العقل ما سبق به عنها وبعضها وهو كونه مفسدة فالعقل
كما يجوز انتفاؤه عن ذلك ولا يقطع على ثبوت شيء منها في بعثة الانبياء وليس كلامنا الا في التجويز واما قلنا ان
ما هذا حاله فالعقل يجوز حسنه فالذي يدل على ذلك ان الحسن انما يحسن اذا كان فيه فائدة وتعرى عن وجوه القبح فاذا
جوز العقل اختصاص البعثة بذلك جوز ان يكون حسنه لان وجه الحسن مع الحسن كالعلة مع المعلول كما تقدم فاذا وجدنا
في افعاله تعالى بعثة الرسل وقد علمنا انه لا يفعل القبيح والعقل يجوز حسنها علمنا انها حسنة فان قيل فهلا كفانا
في مصالحنا ان يسمع المكلف كلام الله الدال على ذلك من غير حاجة الى الرسل فانه تعالى قادر على ما يشاء فلا حاجة
الى الرسل قلنا انه لا يصح ان يعلم كلام الله تعالى الا بالمعجزة فان قيل فهلا اظهر على كل احد مصلحته معجزة وكلمه
بما يصلحه قلنا فان قاضي القضاة ذلك يؤدي الى تكثير المعجزات كثيرة ومعجزة النبي الواحد كافية فالزائد
مع امكان المعجز الواحد لا فائدة فيه والاقوى من هذا ان يقال ان ذلك يؤدي الى ان يصير بعض العادة عادة فيخرج عن
كونه معجزا الا ولمكان ان يقال انه لو علم ذا مصلحة المكلف لفعله الا انه علم ان التعريف على لسان غيره مع ظهور
المعجز عليه ابلغ في اللطف فلهذا ارسل اليه فان قيل فهلا صح ان يخلق الله تعالى العلم الضروري لنا بالمصالح من غير
حاجة الى البعثة قلنا له ان العبادات الشرعية انما يكون مصلحة اذا فعلت على وجه يتضمن المعرفة بالله تعالى ويستحيل
ان يعلم ويجوز عبادته تعالى ضرورة والعلم بالله استدلالي فان القول بذلك يقود الى القول بانه يخلق لنا العلم
الضروري بالله وهذا فيه رفع التكليف وكلامنا انما هو مع بقاء التكليف فان قيل وكيف يصح الرسالة
وقد بينا انه لا يعلم ذلك الشرع بعقله والا وجب ذلك في امته واذا علمه بخطاب فكان يجب ذلك في امته
وان قلتم بان هناك رسول اخر فالكلام فيه كالكلام في الاول فيؤدي الى ما لا يتناهى قلنا لا يمتنع ذلك
الا على احد وجهين اما ان يسمع كلام الله مع معجز يعلم به انه كلامه او يكون نفس الكلام معجزا وقد بينا انه لو كان
صلاح الامة من ذلك لفعله الله تعالى واما ان يسمع ذلك من رسول كما سمع الانبياء من جبريل عليه السلم ح

والاولى

والاولى في ذلك اخبرك اما ان نعرف ذلك من الله تعالى بكلامه مع معجز واما ان ياخذ ذلك من اللوح المحفوظ
وهو الاظهر كما قال تعالى بل هو قران مجيد في لوح محفوظ ولا يعلم انه من الله تعالى الا بمعجزة ايضا فاذا ان راى
العلم يكتب ويسمع من الكلام عند الكتابة ما يكتبه كان ذلك كافيا في انه من الله تعالى فان قيل وهلا بعث تعالى
الينا ملكا ليكون ابلغ في عقولنا قلنا لو كان ذلك من المصلحة لفعله الحكيم تعالى ولكن المصلحة تقتضي خلافه وعلى
هذا قال تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وقال قل لو كان في الارض ملائكة يمشون مطمئنين لنزلنا عليهم
من السماء ملكا رسولا فبين ان المصلحة اقتضت ان الجنس الى جنسه النوبه واما ان البعثة تحسن بغير
شرع ولشرع فقد بينا الخلاف بين اصحابنا في ذلك ولكل واحد من القولين حجة حجة ابي علي انه
يجوز ان يكون لبعثه داعية الى فعل ما في العقول وزاجر عن قبيحها ومصلحة في الفعل المستحسنات والانصراف عن
المقبحات ويكون ظهور المعجز عليه ابلغ في اجابته الى ذلك وان لا يكون فيه مفسدة لاحد ولا وجه من وجوه القبح فجاز
بعثته لذلك الا ترى ان لو عظ الواعظ في ذلك من المزية ما ليس لنا قد عرف من ذلك ضرورة فكيف مع
من ظهرت عليه المعجزات واذا ثبت ذلك كانت هذه مزية لا تحصل من دون بعثته فكانت حسنة وحجة
الشيخ ابي هاشم ان بعثته بما في العقل يكون عبثا لان العقل قد اغنى عن ذلك ولقائل ان يقول العقل انما اغنى
في باب العلم بالحسن والقبح ولم يغن في باب الدعاء والصرف الى الفعل وليس كلامنا الا اذا كان باعثا على الفعل
وصارفا عنه وحجة اخرى لابي هاشم وهو انه ان لم يجب النظر في معجزته كان ذلك مغريا عنه فان
وجب النظر فيها لم يصح لانه انما يجب النظر فيها اذا خاف من تركه مضرة وذلك انما يصح متى جوز ان يعلم بها من
النجاة ما لا يعلم من دونها وقد ثبت انه يعلم العقليات من دونها فلم يصح وجوب النظر فيها ولقائل ان
يقول ليس كذلك انما الا اذا كان العلم بنبوته والعلم بان الله تعالى قد بعثه العبادة لتصديقه مصلحة في الفعل او
الترك وقد ثبت انه لا تستفيد هذا العلم الا بالنظر في معجزته بين ذلك ان الكلام فيمن يعلم ان الله تعالى يفعل له
ما يقول وتصدقه بما لا يعجز البشر عن مثله من الناس في العقول ما ليس لغيره فان قيل فهلا ابواه الى الحكم بنقض العادة
على ايدي الوعاظ والصلحاء قلنا سنبين تجويز ذلك ان شاء الله تعالى وحجة اخرى لابي هاشم وهو انه
لو جاز ذلك لجاز ان يبعث رسولا ليعرفنا ما عرفناه من المشاهدات وبداية العقول وذلك محال وهذا لا يلزم

لانه لا مصلحة في ذلك وكلامنا اذا كان لطفا في الفعل والترك ونحن نعلم ان القول من يعلم بالمعجز ان حسن بل
جليته وابتته وان الله تصدقه فيما ادعى من ذلك بالمعجز من البائن ما ليس لغيره والتسليم لحوزه وان حسن بل على احد
من المكلفين لحسب تعريفه انه حسن بل الا ان يكون نبيا من سلا مسألة اخرى لابي علي وهو انه يجوز بعثة نبي
بعد نبي وبعثة نبي معه وان كان احدهما كافيا في تعريف الشريعة ويجوز ايضا اظهار معجزه على اثر معجزه وان كانت
الاولى كافية فلذلك يجوز بعثة نبي ليجدد على ما دل عليه العقل فان الاول انما جاز لمزيد فائدة المصلحة وليس
كلامنا الا اذا كان فيه مصلحة زائدة فثبت ما قلناه وامّا انه لا يجب البعثة في جميع الاوقات والازمان
عقلا فالذي يدل عليه ان العقل يجوز ان يكون فيها مفسدة في بعض الازمنة بان يكون اولئك القوم يأتون من القبول
ولا يجوز ذلك داعيا لهم الى فعل الحسن والانصار فاعل فعل القبيح كما ان العقل يجوز ان يكون فيها مصلحة في بعض الاحوال
فان ما كان حسنه بحسب الدواعي والصوارف فانه يجوز اختلافه في الازمان والاعيان والاماكن كما جاز اختلاف
الدواعي بحسب ذلك ولهذا اختلفت شرائع الانبياء عليهم السلم واذا كان العقل يجوز كونه مفسدة في بعض الاحوال
لم يصح القول بانه حسن او يجب في كل حال من الاحوال بقضية العقل لانه يستحيل ان يكون حسنا وقبيحا معا ه
وايضا فان من ولد اصم وبلغ كمال عقله لا يمكنه معرفة الشرعيات فلا يجب البعثة الى من هذه حاله فاما من
جهة الشرع فيدل على انه ما من امة الا ولها رسول قوله تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير وقوله وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا ولقائل ان يقول فهذا يقتضي ثبوت نبي بعد محمد صلى الله عليه وآله قلنا ليس الكلام
الا فيمن تقدمه من الامم فان قيل فانه يعلم انه قد خلا بعض الازمنة عن رسول وهو زمان فقد القرآن قلنا
وليس المراد الا انه لا بد من رسول يدعو الى شريعته وسلف اصحابه ورسله ما دعا الله بعد وفاته الى ان ياتي رسول اخر
ولم يخل زمان عن ذلك ابدا وان كان يجوز ان تهالك عليه فيما دعى الله فان قيل فيجوز ان يخلي الله تعالى امة ضمن
الانذار فلا معنى للرسول اليهم قلنا ذلك من قضية العقل ولكن لما اخبرنا الله تعالى انه ما من امة الا خلا
فيها نذير وانه لا يعذب الا بعد رسول يرسله على وجه الاعذار به قضى انه لا يخلو زمان فيما مضى عن قوم عقلا
عن حجج الانذار فاما حمل الاية على انه لا بد من رسول اذا كان مصلحة فهو اخراج لها عن ظاهرها

مع امكان

مع امكان حملها على ذلك وهذا الاحسن في خطاب الله تعالى والادى الى ان لا تعرى شيء من ظاهره لانه متى فيه
الحمل على بعض ما يتناوله لم يمكن حمله على ظاهره وذلك لا يجوز. واما ان البعثة اذا لم يكن مصلحة للمكلف
قبحت فالذي يدل عليه انها تكون عبثا لا فائدة فيها والعبث قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح. ولهذا قال مشايخنا
انه ان كان الصلاح في بعثة واحد منفرد البعثة وان كان الصلاح في اجتماع جماعة كانوا بمنزلة الرسول الواحد
وكذلك ان كان الصلاح في ان يبعث واحد بعينه الى قبيلة اخرى فلا بد ان يبعثه بعينه لما كان الغرض من ذلك
مراعاة مصالح الخلق. وعلى هذا قالوا انه متى بلغ ما ارسل به ولم يبق مصلحة ولا مفسدة في بقائه كان تعالى متفضلا
ببقائه. وان كانت المفسدة في بقائه يجوز ان يكون المصلحة في نسخ شرعه ببعثة نبي اخر فيؤدي ذلك الى التنفير عنه
في حال حضوره فيؤدي الى نوع هتك من الانبياء فانه يميته تعالى وكل ذلك مبني على المصالح. اما عند شيوخنا
فواجب عليه مراعاة ذلك. وعندنا لا بد من ان يفعلها الموفق واجبة الى ذلك من غير صارف على حسب ما
تقدم بيانه فهذا هو الموضع الثاني. واما الموضع الثالث وهو في شبهة المخالفين والجواب عنها فاه
فاحتجت البراهمة لقولها بان الله تعالى ان ارسلهم بما يوافق العقل كان عبثا لان العقل قد اغنى عنهم وان
ارسلهم بما يخالف العقل كان قبيحا لان ما خالف العقل قبيح فان العقل هو الذي يهدي الى الحق ويدل على الرشد
فيجب فيما خالفه ان يكون مرفوضا غير معتد به ومعلوم ان ما دعا اليه الانبياء من الصلوات والحج وغيره مخالف
للعقل فكان قبيحا. وهذه الشبهة يصرفونها على وجوه فربما قالوا ان العقل الذي ركبه الله تعالى هو
الزمام والعيار والامام وسبيل كل شيء ان يكون مردودا اليه ومعروضا عليه فان وافقه فمقبول وان
خالفه فمردود ولا حاجة الى خبر نبي ولا رسول. والجواب عن ذلك من وجهين احدهما
انه يجوز ان يكون ما جاءوا به موافق للعقل ولا يكون عبثا لان القلوب مع دعائهم وظهور المعجزات عليهم اقرب
الى الانصراف عن قبائح العقل والالتزام لمحسناته كما ان الوعظ بهذه المرتبة وان كانوا يعظون بما قضى
به العقل وكما ان تصنيف الحكماء في ذلك ليس بعبث كذلك في مسألتنا. والوجه الثاني ان قولهم انهم اذا
جاءوا بما خالف العقل فهو قبيح ان عنوا المخالفة له انه لو انكشف للعقل حاله لقضى بقبحه فنحن كذلك نقول فانه
لا يجوز ان يأتوا بما لو انكشف للعقل حاله لقضى بانه ظلم وفساد او جهل او عبث او غير ذلك من مقبحات العقل ح

وان علموا انه قبيح انه منفور عنه وان كان لو انكشف للعقل حاله لقضى بحسنه فان ذلك لا يصح لان ما هذه حاله
فهو حسن لاختصاصه بوجه الحسن وهذه حال هذه العبادات الشرعية نحو الصلوة مثلا والحج وما اشبه ذلك فانها
مختصة من الخضوع والتذلل لله عز وجل بما تدعو الى ترك التجبر والتكبر الذي يقبح من جهة العقل ويستنكر ولهذا
ذكر الله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولا يمتنع مع ذلك ان يكون داعية الى فعل التواضع والحض على الاتيان
بواجبات العقل وما هذه حاله فهو حسن الا ترى ان الطبيب يامر المريض بما يشق عليه الطبع من شرب الدواء المر المسهل وان
كان المريض لا يقف على التفصيل منفعته ومصلحته غير انه قد علم على الجملة ان من ما دفع المضرة فهو حسن وواجب وكذلك
ما جلب المنفعة على الوجه الذي يقتضي ذلك وقد ثبت عنده ان الطبيب عارف به وانه امين ثبت عنده ان ما فعله حسن
ولا يشك ان خبر من اتى بالمعجزات الباهرات اوثق والقلب اليه اميل وما ظهر عليه يدل على صدقه كما سنبينه ولا
يتران يدل ذلك على ان ما جاء به مما لا يحكم به العقل والا فالعقل لا يجوز ان يدل الله تعالى بالمعجز على ما يكون العقل محيله
قاضيا بقبحه فبطل بذلك ما اوردوه في ذلك واما الموضع الثالث وهو في صفة الرسول عليه السلم
فالكلام منه يقع في ثلثة مواضع احدها في نعته وثانيها في حكاية المذهب ودليل الخلاف وثالثها
في الدليل على صحة قولنا وابطال قول المخالف اما الموضع الاول فاعلم ان جملة ما يراعى فيه لا يخرج عما
يتعلق بالاداء والابلاغ فكلما نقص كمال حاله في الابلاغ والاداء فانه يعتبر فيه وكلما اقتضى نقصا في ذلك
وخللا فانه يجب ان ينفى عنه وينقسم ذلك الى ضروب منها ما يرجع الى نفسه وحالته ومنها
ما يرجع الى شرعه ومنها ما يرجع الى اعلام نبوته ومنها ما يتعلق بافعاله اما الضرب الاول وهو
ما يرجع الى نفسه وحالته فهي امور احدها ان يكون النبي من جنس من ارسل اليهم ما خلا الجن فانه يجوز ان يرسل
اليهم من غير جنسهم ولهذا قال تعالى قل لو كان في الارض ملائكة يمشون مطمئنين لنزلنا عليهم من السماء ملكا رسولا
هذا امر يجوز العقل ان يرسل الجنس الى غير جنسه الا ان الشرع قد ورد بذلك ومنها ان يكون كامل
عقله وذكائه وفطنته وحسن رايه ومنها ان لا يكون على صورة شوهاء كصورة القردة والخنازير او يكون
اجذم او ابرص او به سلس البول او سلس الريح او غير ذلك مما ينفر عنه القوم الذين بعث فيهم ولا اعتبار بغيرهم

دعو

ولا يجوز ان يكون صغير السن كامل العقل لان هذا اعجاز كما في يحيى وعيسى عليهم السلم ومنها ان لا يكون ولد
زنا ولا لقيطا ان كان ذلك منفرا عندهم واما ما يرجع الى الشريعة فهو ان ينفي عنه الكتمان والنسيان فيما
يتعلق بالشريعة وكذلك الزيادة والنقصان والخطا في ذلك والتغيير وترك الحث على العوارض دون التبليغ والاداء
فلا بد ان يكون مصونا حليما واما ما يرجع الى الاعلام ثبوته فهو ان يعصم من صغره الى كبره عن الصناعة
التي توهمها معجزة فان كانت معجزته توهم السحر وجب ان ينزه عنه من صغره الى كبره الى وقت بعثته حتى لا يكون
معروفا به ولا مخالطا لاربابه كموسى عليه السلم وفلق العصا حية وان كانت معجزته توهم الطب وجب ان
يكون معصوما عن معرفة ذلك كعيسى عليه السلم وابراء الاكمه والابرص وان كانت معجزته من قبيل الكتابة
والفصاحة وجب ان ينزه عن قول الشعر والكتابة وما يوهم انه من عنده كمحمد عليه السلم ومجيئه بالقران واما
ما يتعلق بافعاله فامور منها ان لا يكون من اهل الصناعات والحرف التي يستهان بصاحبها عند من بعث اليهم
لجواز ان يكون حجاما او حماميا او حلاقا واما اذا كان تاجرا او زارعا ومنها ان يكون حسن الاخلاق لين الجانب
وان يعصم عما ينقص من الفضيلة وجفاوة القلب وسوء الاخلاق والبخل وما اشبه ذلك من رذايل الاخلاق
ومنها ان يكون معصوما عن الكذب جملة قليله وكثيره ومنها ان يكون معصوما عن الكباير كلها
قبل البعثة وبعدها ومنها ان يكون معصوما عن الصغاير المنفرة كالخيانة في الشيء التافه والملحات
التي لا يفعلها الا السفلة والاراذل وما اشبه ذلك كالمشي في السوق ومكشوف الراس واكل الخبز في زمانه
ومنها ان ينزه عن الزهد بما ينفر عنه القوم الذين هو فيهم ولهذا قال امثلنا لو جرى بعض الخلف
اليوم على عادة عمر بن الخطاب في الزهد في اللباس والخشونة لنفر عنه الناس واما الموضع الثاني
وهو في حكاية المذهب وذكر الخلاف واكثر هذه الاوصاف لا خلاف فيها وانما اختلف الناس في المعاصي
هل يجوز على الانبيا عليهم السلام ام لا فمنهم من جوز ذلك على الانبياء قبل النبوة حتى الكفر وقال لا يجوز بعدها وهم
الكلابية والاشعرية ومنهم من جوز ذلك قبل النبوة وبعدها وهم الحشوية والكرامية وقال قوم
يجوز ذلك الا الكذب فيما يتعلق بالادا وقال قوم يجوز الا الكتمان وقال اخرون لا يجوز على الانبياء شيء
من المعاصي ابدا لا صغيرا ولا كبيرا وهو قول الامامية وقالت الزيدية والمعتزلة يجوز عليهم بعض الصغاير

دون الكبائر واختلفوا فقال بعضهم لا يجوز عليهم العمد من الصغائر واعتقدوا ان كل عمد كبيرة وانما يجوز
عليهم مع النسيان والسهو وهو قول جعفر بن مبشر وجماعة من البغداديين ومنهم من ذهب الى انه يجوز عليهم
العمد من الصغائر بشرطين احدهما ان لا يكون مما يتعلق بالاداء والثاني ان لا يكون مستخفا بما لا يفعله الا السفلة
والاراذل وهو قول ابي هاشم وقال بعضهم لا يجوز من الصغائر عليهم الا ما كان على سبيل التاويل دون العمد والى
ذلك ذهب الشيخ ابو علي والشيخ ابو عبد الله وقاضي القضاة وهو الصحيح واما الموضع الثالث وهو في الدليل
على صحة قولنا وابطال قول المخالف فالذي يدل على ذلك وجهان احدهما انه متى كان على ما ذكرنا واشترطنا من الصفات
فانه بلا اشكال يكون اكمل في امره واقرب الى الاداء لما ارسل به على وجهه والى ان يقبل منه متى اتى به عن الله تعالى والداعي
الى الرسالة ليقبل منه يدعو الى ان لا يختار الا من هو على هذه الصفات التي معها يكون اقرب الى القبول منه وايضا
فلان اصحابنا يوجبون ان يكون اللطف على ابلغ الوجوه لانه ما وجب الا لكونه داعيا الى فعل الطاعات واجتناب المقبحات
والرسول الذي هذه صفته هو طريق الى ما يدعو الى ذلك فجاز ان لا يبعث الا من هذه حاله وايضا فلانه لو بعث
من هو ناقص عن ذلك لعاد على غرضه بالبعثة بالنقض والابطال وايضا فان منها ما اذا فقد لم يؤمن تغيير بعثته
نحو ما ذكرناه من الكتمان والتلبيس والتعمية للمراد والكذب وغيره ومنها ما اذا فقد اوقع النفرة عنه
حتى يكون اقرب الى ان لا يقبل منه وهو كثير فيما اشترطناه بل كلها ومنها ما اذا فقد اوقع الوهن في
تبليغه ولانه لا يمكن التبليغ وهو قليل الصبر على الاداء ضيق الصدر او قليل التمييز او ناقص العقل او قليل الذكا
فان ذلك يورث النسيان فيما امر بتاديته ومن تامل ما ذكرناه وجده لا يخرج عن ذلك واذا كان
كذلك كانت بعثته من هذه حاله عبثا لا فائدة تحته او عائدة على الغرض بالنقض والابطال وكله محال
فاما فعله الصغيرة فاختار ابو علي انها لا تجوز عليه مع علمه بقبحها وانه لا بد ان يكون ناسيا ولا جوازها
انه متى اقدم عليها مع العلم بقبحها والاقرار منه بكونها معصية فانه ينفر عنه القلوب ويقال هو جريء على الله
وقليل الحياء وناقص التعظيم له وهذا ظاهر فيما نعرفه فيما بيننا فكما يجب عصمته عن الكبائر كذلك في
مسلمنا وهذا الخلاف فيما اذا اعتقد انه مصيب فيما فعل واداه نظره الى ذلك لشبهة عرضت له

فانه

فانه لا ينسب الله الى الاغراء ولا فعله الحسن فلا يكون منفرا عن القبول ابدا واحتج ابو هاشم بانه اذا لم يتعلق
ذلك الخاطر بالالطاف لم يكن فيما يتعلق بالشرع ومتى لم يكن مستخفا ولا منفرا لم يلزم ما ذكره وللقائل
ان يقول منع اعتراف ان لا يكون هذا استخفافا ولا منفرا اعتقاد العمد ما قاله ابو علي وذلك الخلاف ولابي هاشم
ان يقول ان النبي اذا هم بالمعصية لا بد ان يخطر الله تعالى بباله تجويز ان يكون معصية اعذارا اليه ولانه لو لم يخطر
ذلك بباله لكان في حكم الساهي ولا ذنب عليه واذا اخطر ذلك بباله وجب عليه النظر فاما ان لا ينظر فيكون
قد اقدم على قبيح يعلمه قبيحا لان كلامنا انه قد ذكر ذلك واما ان ينظر ولا يصيب فقد تعمد ترك النظر الصائب
ثم اذا اقدم على المعصية كادم اما ان يقدم عليها بعينها فيكون كبيرة او ذنبا او لجنسها او ترك النظر عمدا وهذا
معصية او نظر نظرا غير سديد وهذا اعتماد على المعصية فثبت انه لا بد من اعتماد المعصية مع الخاطر والذكر
وللقائل ان يقول اذا اخطر الله تعالى كونها معصية فلا يجب استدامة ذلك الخاطر فاذا لم يدم اداه نظره
الى الاباحة لشبهة عرضت فانه لا يصح ان يقال تعمد ترك النظر السديد لان النظر غير السديد يشتبه عند الشبهة
بالنظر السديد حتى يظن انه الواجب عليه ومن هاهنا يقيم الانسان يعتقد قولا فاسدا امدا طويلة لنظر فاسد
عقله عن النظر الصحيح ثم يعرف بعد ذلك انه غير صحيح فيرجع ويعلم انه اولا لو كان حصل له نظره الثاني ما اقدم
على اعتقاده الاول وان التعمد من هذا ومعصية ادم عليه السلم كانت من هذا القبيل فالحمد لله الذي
هدانا لهذا على تفصيله وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله وبذلك تم الموضع الثالث من السؤالات ه

واما الموضع الرابع وهو في الطريق الى معرفة نبوة الانبيا عليهم السلم فالكلام منه يقع في خمسة
مواضع احدها الكلام في ان الطريق اليها هو المعجز وثانيها الكلام في معنى المعجز وثالثها الكلام
في شرائط المعجز ورابعها الكلام فيما يقع به التمييز بين المعجز والحيل وخامسها الكلام في انه هل يجوز ظهور
جنس المعجز على الانبيا ام لا اما الموضع الاول وهو في ان الطريق الى معرفة نبوة الانبيا هو المعجز فهذا
هو مذهب المسلمين كافة وذهب بعض الفلاسفة المدعي للقول بالانبيا الى ان الطريق الى معرفة صدقهم هو
ان يعرف العقلاء مطابقة ما اتوا به من الشرائع للمصلحة قالوا وهذه طريقة اهل التحقيق والمعجزات طريقة
العوام والمتكلمين والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه وجهان احدهما ان صدق المدعي للنبوة لا يخلو ان يعلم

ضرورة او استدلالا ومحال ان نعلم ضرورة لانا اذا لم نعلمه تعالى ضرورة لم يصح ان نعلم بالضرورة انه بعث
رسولا الينا برسالة حملها الينا وانه خاطبنا بمقتضاها فان معرفة الرسول فرع على معرفة المرسل له فاذا
لم نعلم المرسل له ضرورة فاولى واحرى ان لا نعلم رسالة لذلك الرسول ضرورة وانما صح هذا في الاخرة متى حصل
لنا العلم بانه تعالى ضرورة فانه يجوز ان يحصل لنا العلم بان رسالة لرسله ضرورة وثبت انه لا بد من دلالة ثم الدليل
على صدقه في انه رسول الله لا يخلو ان يكون حدوث ما هو معتاد او ما هو غير معتاد ومحال ان يكون هو حدوث ما
هو معتاد نحو طلوع الشمس من المشرق وغروبها في المغرب لان ذلك ليس بان يدل على صدقه اولى من ان يدل على كذبه
ومن حق الدليل ان يكون اولى بان يدل على الشيء من ان يدل على نقيضه فلم يبق الا ان يكون الذي يدل عليه ما هو غير معتاد
ثم لا يخلو ان يكون له به تعلق ام لا والثاني محال لمثل ما قدمنا في المعتاد فثبت ان له به تعلق وذلك هو الذي نعنيه بالمعجز على
ما ياتي بيانه في معنى قولنا المعجز الوجه الثاني انه تعالى متى اظهر المعجز عليه مطابقا لدعواه لم يخل ان يكون
لغرض ام لا والثاني محال لان العبث لا يجوز عليه تعالى واذا كان لغرض فلا يخلو ان يكون غرضه تصديقه او تكذيبه
او لا تصديقه ولا تكذيبه ولكن ما يتعلق بغيره ومحال ان يكون غرضه تكذيبه لان كل عاقل يعلم انه اذا اتى المعجز مطابقا
لقوله نحو ان يقول دليل صدقي ان يبعث الله تعالى هذا الميت او يقلب العصا حية فيقع ذلك فان هذا لا يصح ان يقال
غرضه ان يكذبه فيه لان التكذيب عكس ذلك ومحال ان يكون غرضه لا تكذيبه ولا تصديقه لان اقل
احواله ان يوهم التصديق انه رسول من الله وان ما جاء به من الشريعة لا زجة(?) من عند الله عز وجل وايهام الخطا
لا يجوز فلو لم يكن غرضه التصديق له لكان ملبسا ومعميا للمراد واشد عا(?) للجهل وذلك قبيح والله تعالى لا يفعل
القبيح فلم يبق الا انه تعالى انما اظهر المعجز على يديه ليدل بذلك على صدقه فان قيل ما انكرتم ان يكون اظهره
لمصلحة في الدين لا لتصديقه انه رسول رب العالمين قلنا فيه نهاية المفسدة والتلبيس حيث دعا الى فعل
القبيح وهو اعتقاد الجهل ولزوم التصديق لمن كذب على الله تعالى ودعا الى غير ما دعا اليه عز وجل ولا يجوز من
الله تعالى فعله وهذا هو الجواب عن قول من يقول ما انكرتم ان يفعله لمصلحة لا نعلمها فان قيل هلا صدقه
الله تعالى بالقول قلنا ولسنا نعلم انه كلام الله تعالى الا بمعجز يدل عليه فان قيل ما انكرتم ان يكون اظهره

عليه

عليه بعض الجن والشياطين ولا يكون ظهوره برضا رب العالمين قلنا لا يجوز من الله تعالى أن يمكن أحدا من
الشياطين من إيراد شبهة لا يمكن في العقل حلها ولا طريق للمكلف إلى إبطالها لأن ذلك منه تعالى إغراء بنفسه وإضلال
لخلقه بخلاف ما يقولونه من الشبه التي يمكن حلها لأنه قد مكن العباد من كشف الملتبس ورفع الضلالة وعرضهم
لمشاق النظر لتحصيل الثواب فلم يصح ما ذكروه فإن قالت الفلاسفة إنه لا يؤمن من كون المعجزات سحرا وبطل بما
ذكرتم من الفصل بينها وبين السحر إن شاء الله تعالى وليس كلامنا إلا أن يقع على وجه يقتضي العقل بالتفرقة بينه وبين السحر
والحيل فلم يصح ما قالوه وأما قول الفلاسفة الطريق إلى النبوة أن يعرف مطابقة ما جاء به للمصالح فمن قال إن
من ادعاها صنعه فإنا لا نعرف صدقه إلا بأن يأتي بها على وجهها الموافق كما أن من ظن لو ادعى حفظ القرآن
واحتج أحدهما بأنه يقرأها والآخر بأنه يعلمه الفصاحة فإن الذي يقرأها على ما نعلمه يكون قوله
أقوى في العقل من قول الآخر فإن هذا قول باطل لأن ما ذكروه ليس يبطن مسلكنا لأنه دعوى في أمر يتقدم
علمنا به وهو القرآن مثلا وهو مما يمكن العلم به ضرورة بالإدراك فإذا سمعناه من أحدهما فقد علمنا صدقه
ضرورة والآخر إنما يعلم صدقه بالاستدلال بالمعجز على صدقه والضروري أقوى من الاستدلالي وهذا خلاف
ما ادعاه النبي لأنا لا نعلم الشريعة قبل دعواه التي ادعاها ولا هي مما يعلم ضرورة ولا طريق إلى العلم بها سوى ما ذكرناه
من المعجز الذي يدل على صدق المتحمل لها فأما كونها موافقة للمصلحة فإن عنوا به المصلحة الدنياوية فليس ما أتى
به الأنبياء مما فيه ذلك بل هو مضرة عاجلة وتكاليف شاقة فأين ذلك من المصالح العاجلة وإن عنوا به المصالح
الدينية فالعلم بأن في أفعالنا ما يدعو إلى فعل المستحسنات واجتناب المقبحات هو من قبيل الغيوب التي استأثر الله تعالى
بالعلم بها ولا طريق للمكلف إلى معرفتها على التفصيل وإنما العقل يجوز ذلك فيها فإذا كان العقل ليس طريقا
إلى العلم بأنه مطابق للمصلحة وقول الرسول في نفسه ليس بحجة دل على أن الحجة ليس إلا ما ذكرناه وبذلك يبطل قولهم
أنا قد جربنا الشرعيات فوجدنا استعمالها يؤثر في رياضة النفس على التواضع وترك الكبر والزهد في الدنيا وصغرها
وتحقيرها لأنا نقول وما الدليل قبل الاستعمال على وجوب استعمالها وما أنكرتم من قول البراهمة إنها تقبح لأنها
إضرار بالنفس والشوية لها وجلب للمشاق من غير منفعة ومشغلة عن المنافع فإنه لا يمكن الجواب إلا على قولنا
بأن الله تعالى إذا صدق أنبياءه بالمعجز وعلمنا صدقهم في قولهم علمنا بذلك أن الله تعالى لا يأمر إلا بالحسن ولا ينهى إلا

عن القبيح وذلك نحو استحسان الشرعيات عن عبادة النصارى ورهبانيتهم وعن نكاح المجوس على عادة التراك
وطرح الهند بأنفسهم في النار وغير ذلك من الشرائع القبيحة المباينة لشرائع الأنبياء عليهم السلام فثبت بذلك الموضع
الأول وأما الموضع الثاني وهو في معنى المعجز فهو يستعمل في ثلاثة أوضاع أحدها وضع اللغة الأصلي
وهو ما يجعل غيره عاجزا وثانيها عرف اللغة وهو الفعل الذي يعجز القادر عن مثله يقال أعجزني كذا أي لم يمكني
فعله وثالثها عرف الشرع وهو الفعل الناقض للعادة من بعث النبي المدعي للنبوة في زمان التكليف المطابق لدعواه
فقولنا الفعل جنس الحد وقد يثبت له عما ليس بحادث لأنه لا يكون معجزا وقولنا الناقض للعادة من ذكرنا احترازا
عما يعتاد نحو طلوع الشمس وغروبها فإنه لا يكون دلالة على نبوة أحد وإن كان يعجز عن مثله فلهذا خصصنا المعجز
الأنبياء بما ينقض العادة وفيه دلالة أنه لا يجب أن يعجز كل أحد ولكن ينقض عادة من بعث فيهم في زمانهم فإن نبينا
فينا الآن لو نص على ما نشاهد من صورة الناس وحمل من قطع الجبال ما كان الجملة ينقض عادة لكان معجزا وإن كان من
تقدم يأتي بمثله فلا الشرط أن ينقض العادة من بعث فيهم ومن هاهنا يجوز أن يكون المعجز بأمره تعالى لبعض الملائكة
أن يقلع الجبل ويلقيه في الهوى وقولنا في زمن التكليف احترازا عما يحدث عند قرب الساعة وقولنا المطابق
لدعوى المدعي للنبوة احترازا عمن ينقض العادة على خلاف دعواه فيكون تكذيبا له كما روي أن مسيلمة تفل في بئر
فغار ماؤها فهذا في معنى المعجز وأما الموضع الثالث وهو في شرائط المعجز فله ثلاثة شروط أحدها
أن يكون من فعله تعالى نحو قلب العصا حية أو جاريا مجرى فعله بأن يكون بأقداره وتمكينه بأن يقدر نبينا على المشي في
الهوى أو على الماء وإنما نعلم أنه من فعله تعالى بأن نعلم أنه خارج عن مقدور العباد ونعلم أنه بأقداره وتمكينه
بأن نعلم أنه وإن دخل جنسه تحت مقدور العباد فإنه واقع على وجه لا يصح منهم الإتيان به عليه إلا بأقداره تعالى
وتمكينه وإنما وجب اشتراط هذا الشرط لأن الله تعالى هو الذي بعث أنبياءه وجعل المعجز طريقا لنا إلى معرفة
صدقهم ولا بد أن يكون له تعلق به وليس إلا أن يكون من فعله أو بأقداره وتمكينه ولهذا لا يكون الواحد
منا مصدقا لغيره إلا بأن يكون التصديق من فعله أو جاريا مجرى فعله فلو جوزنا أن يكون من فعل غيره لجوزنا
أن يكون إنزال التصديق على الكاذب وذلك مما لا يجوز أن يمكن الله تعالى أحدا منه الشرط الثاني أن يكون ناقضا للعادة

من بعث اليهم لان ما يكون معتادا كطلوع الشمس من المشرق وغروبها في المغرب لا يكون دلالة على نبوة
احد فان نسبته الى الصادق كنسبته الى الكاذب فكذلك كان يمكن ان يعارضه بعض امته بان يدعي نقض
قوله ويجعل ما ذكره مما يعتاد دلالة على صدقه للشرط الثالث ان يكون متعلقا بدعوى ذلك النبي
على وجه المطابقة لانه لو لم يتعلق به كذلك لم يكن بان يدل على صدقه اولى من ان لا يدل بل كانت دلالته على كذبه
اولى واحرى فان الكاذب يمكن ان يدعي نقيض دعواه عليه ويجعل ما لا يتعلق به دلالة على صدقه وقد دخل فيما
ذكرناه ان معجزة لا يجوز ان يجعلها ما تقدم من معجزات الانبيا عليهم السلم دون ما حدث لان ذلك يتعلق بهم لا به
وانه لا بد ان ياتي على وفق قوله اما في الحال ان كان وعد به في الحال واما في المستقبل في الوقت الذي وعد به
واما الموضع الرابع وهو في التميز بين المعجزات والحيل فالكلام منه يقع في ثلثه مواضع احدها في حكاية
المذهب وذكر الخلاف وثانيها في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وثالثها في سائر حجة المخالفين والجواب عنها
اما الموضع الاول فمذهب اهل الاسلام كافة الى ان المعجزات خارجة عن قبيل الطلسمات والسحر والحيل
وانها لا تستطيعها العباد وانما يريد الله تعلى ان يجعله علما لنبوة الانبيا عليهم السلم وقال ابن
الروندي وابن زكريا المتطبب انها من قبيل السحر والشعوذه والمخرقه والطلسمات ونصر ابن الكرخي قول الفلاسفه
انها من قبيل الحيل واما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه فالذي يدل على ذلك ان ما
ياتي به الانبيا عليهم السلم من احيا الموتى وقلب العصا حية وانفلاق البحار ونقل المدن وغير ذلك خارج عن الامور
المعتاده بحيث يعلم ضروره ان ذلك مما لا يقدر عليه العباد فان كل عاقل يفرق الفرقه بين ما يقدر عليه وبين
ما لا يقدر عليه ويعلم ان هذه الامور وما اشبهها مما ياتي به الانبيا عليهم السلم مما لا يتمكن احد من البشر
ان ياتي بمثله بخلاف ما يفعله اهل الحيل والسحر والشعوذه فانه ياتي بذلك كثير من الناس ولا بد من تفرقه بينهما
لا جلها وجب في احدهما الذي يظهره الاعلى من ادعى النبوه دون الاخر فانه يصح من كل احد ممن يتعنى فيه وفي
اسبابه وليس ذلك الا لان احدهما جار مجرى التصديق لمن ادعى النبوه دون الاخر الذي يظهر على يدي من يدعي
ذلك ومن لا يدعيه وايضا فان السحر والطلسمات وما اشبهها يعرف اسبابها ويقصد من ارادها
الى تعلمها ويمكن من تعنى فيها ان يقف على وجوه الحيل فيها في هذا وهذا بخلاف المعجزات فانه لا يمكن

الانسان ان يتعلم خلق الحياة في الموتى ولا ان يتعلم قلب المدن وفلق البحار ولا ان يتعلم الفصاحة ليبلغ به ذلك
الى ان ياتي بمثل القران ولا ان يقف على وجه ولا حيلة تحلت له ذلك ولو يجوز للعاقل ان يقف على حيلة تحلت
بها ذلك لجوز العقلا ان يقفوا على حيلة يمكنهم بها تناول النجوم من السما وخلق مثل الشمس والقمر وبالتلف
مثل السما ومعلوم ان من جوز ذلك فهو خارج عن حد العقلا داخل في عمار السوفسطائية الجهلا وايضا فقد
كان في كل زمان من زمن الانبيا من يعارضهم من اهل الحيل والطلسمات والمخارق فما قدروا على ابطال امرهم ولا على
الاتيان بمثل معجزاتهم بل الذين منهم اقروا لهم واعترفوا بالحق لهم الا ترى ان السحرة في زمن موسى عليه السلم كانوا اعلم اهل
زمانهم بالسحر ويقال اعلم اهل الارض به فاعترفوا لموسى عليه السلم بالحق واقروا ان ما اتى به معجزة وما جاوا به سحر وقالوا
لفرعون ما تنقم منا الا ان امنا بايات ربنا لما جاتنا وبذلوا وبذلوا النفوس وهو اعز نفيس في ذات الله تعلى وقالوا
ربنا افرغ علينا صبرا وتوفنا مسلمين وكذا اهل الطب والحكمة في زمن عيسى عليه السلم اقروا له ولم يتمكنوا من
الاتيان بمثل ما جا به حتى اشتبه على بعضهم فاعتقد انه اله لما عرفوا ان ما جا به ليس من فعل احد من البشر فغلطوا
في اضافة الالهية اليه لاجل ذلك وكذلك العرب في زمن النبي صلى الله عليه واله هم اهل الفصاحة والبراعة ولم يقل
احد منهم انه يقدر على ان يظهر مثل ما جا به من القران بل اعترف فصحاوهم واهل العقول الوافرة انهم يعجزون عن
الاتيان بمثله ثم منهم مع ذلك من اصر على عداوته مع اقراره بمعجزته ومنهم من اسلم كما فعل سحرة فرعون وليس
كذلك حال السحر والطلسمات لانه ما من ساحر ولا صاحب طلسم الا ويوجد من يعارضه بمثل ما يظهره
وايضا فانت ترى اهل هذه الصناعات لا يلم بها الا من كان سخيف الراي دني الهمة بين الكذب قليل الحيا
والمروة والمعجزات لا يتعلق بها او يظهر على يديه الا اكمل الناس عقلا وافضلهم نسبا وحسبا واصدقهم لهجة
واكثرهم حيا ومروة وخبرهم بينا من صغره الى كبره وذلك يدل على ان احدهما ليس هو الاخر فسقط الموضع الثاني
واما الموضع الثالث وهو في سائر حجة المخالفين والجواب عنها فاحتجت الفلاسفة والملاحدة
والمجوس وجميع اعدا الانبيا عليهم السلم بان قالوا انكم تجوزون وتعقلون كلكم ان يبطل بعض الناس من الحيل وخفة
اليد وطبايع الاشيا التي تحدث عندها الاعاجيب ما لا يعرفه البعض الاخر كما تعرفون في حجر المغناطيس وجذبها

نقل على سقف خمسة وعشرين

الحديد وكذلك الزنج لا يسيل عن الافعا وذكر ابن زكريا المتطبب قال وقد
عرف زرادشت انه صب الصفر المذاب على صدره وروي عمن روى عنه انه كان محتبيا
وقد خرج من ظهره لا يسيل منه دم قال ورايت رجلا كان يتكلم من ابطه واخر لم ياكل
يوما وهو قوي حصيف البدن وقال ابن الراوندي طاعنا على الانبيا عليهم السلم ومن اين للكهان الحلو نعم وزعما
انبوابه وهل شاهدتم الحلوطر او احطتم بهم علما او عرفتم الحماسه قواهم قال فان قالوا العلم لذنوا الا انهم لم
يجوبوا الشرق والغرب ولا امتحنوا الناس جميعا ثم ذكر حجر المغناطيس وغيرها قالت الفلاسفة وقد راينا الجبل
يتفاوت ففيها ما يمكن الوقوف على سببه وفيها ما لا يمكن وقد حكي عن الحلاج امورا عظيمة نحو احيا الحدي
بعد ذبحه واخراج الدراهم والدنانير من المياه ومن التراب اين ما شاوا واخراج الحلوا وغيره حارا من تحت الارض
وكذلك اخراجه الحوت طريا يقطر كانه خرج من الما وهو في وسط بيته بغير ما وانه كان ربما امسك الجسم الثقيل
في الهوى وانه كان يطول اذا شا حتى يرتفع على رؤوس الناس وانه كان هو وغيره يظهر في بيته الشمع العظيم والكنافه
اذا شا وانه كان يتكلم من الهوى بالليل فوق الناس ويصيح باصحابه من السما وانه كان يطير في الهوى اذا شا وانه
كان يطير الطير الميت وان جماعة من اهل هذا الشان كانوا يمشون على الما ويمشون على النار اذا
شاوا وكذلك يروى عن بعضهم انه يظهر الشمس من المغرب بناحية خراسان وغير ذلك قالوا فلم تنفع الاماني
ان يكون ما يرى من الانبيا على مثل هذه الامور فانها من جنس ما ياتي به الانبيا وربما قالت المتطببة وما ياتي
به الانبيا هو سحر ومخرقة وخفة يد وحذق وهندسة قالوا والمعجز هو ان يخص نفس الانسان بقوة في جوهرها يؤثر
في هيولى العالم فيحيله من صورة الى صورة كحوال الحر للهوى الى الغيم فيحدث مطرا مثل الطوفان وربما لحقوا مثل
ذلك بكلام الفلاسفة وذكرنا هذه الخرافات من اقوالها ليتضح بذلك قلة عقولهم ونقص اذهانهم وظهور عوارهم
وخبث اسرارهم وكثرة بلههم على ادعائهم المؤنة العظيمة في العقل ودقة النظر ولتتم الحذق والحيل فيتضح بذلك
ضلالهم ووهن البابهم حيث قابلوا الايات الباهرة والدلالات الظاهرة من احيا الموتى وانفلاق البحار وفلق البلدان
وانقلاع الجبال وخروج الناقة العظيمة من الجبل الاصم وغير ذلك مما لا يمكن عاقل ان يدعي ان احدا من البشر

تقدر على مثله من الحيل والمخرقة والشعوذة التي من تصل نفسه بالدناءة وضعف الهمة وكثرة الكذب
والوقوع في المخاطر الكبار أمكنه الوقوف على وجهها والاستعمال لها وهذا يدل على أن الفلاسفة
وأتباعهم والمتشبهين بهم من الباطنية كالأنعام الهاملة بل أضل سبيلا وأنهم على الحقيقة العوام وأن
المتكلمين هم الخواص خلاف ظنهم وتوهمهم الفاسد **ونحن** الآن نشرع في الجواب عما ذكروه وبالله التوفيق والتسديد
وبسابق المعونة والتأييد فأما ما قصدنا بما ههنا إلا إبطاله ليس بكثير من الجاهلين ربما ظن مما يروى من هذه
الحيل والطلسمات أنها تشابه معجزات الأنبياء عليهم السلام وأن العلماء جهلوا وجوه كثير منها وربما ظن أنها حقائق كما
في معجزات الأنبياء عليهم السلام وسمعنا كثيرا من العوام يعتقد ويقول إن جابر وأمثاله أهل هذه الصناعات ويدعونه
من أنهم يجدون الحكمة والتوسل بالطلسمات وأشباهها إلى استخدام الجن واستجابتهم في جميع الأمور وكثير من المغاربة
واتصالهم في دفع المضار وجلب المنافع في بعض الأشياء وأنهم يصرعون المصروع ويدخلون فيه حتى يكلم الواحد منهم بالرقا
والعقود عليهم حتى يخرجهم من جوفه ويأمرون له وانصرفهم على مراده ويوجد منهم جماعة ممن يعرف بطلانه يريدون التعجب لهم
أو التقرب لهم بالجن أو الترفع عليهم بأنهم يعلمون ما لا يعلمه غيرهم ويأخذ ما في أيديهم طمعا في الاكتساب بذلك وربما
يستعينون على ما يزعمون بشيء من علم النجوم ويوهمون أنهم يعلمون بالنجوم أمورا كثيرة وهذا وأمثاله كثيرا رأيناه
وسمعنا أربابه وهو لا محالة موهن لقلوب العوام وضعفاء المسلمين عن إدراك ما تميزت به الأنبياء عن غيرهم ويقطع الجد
الطمع عن أن يوضع القطع على صحة ما جاءوا به من المعجزات فهذا أحد الأسباب للرد على هؤلاء والإدحاض لأقوالهم
والإيضاح لمخازيهم وتواطئهم ومن الله التوفيق **فأقول** ما نقوله من الجواب هو أن المعجزات على ضربين
أحدهما لا يدخل جنسه تحت مقدور العباد وهذا نحو إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص بغير علاج ونحو قلب العصا
حية واليد البيضاء ونبع الماء وإطعام الطعام القليل الجم الغفير سواء كان بأن يزيد أجزاء الطعام إلى أن يكفيهم أو يشغل
من شهواتهم إلى أن يخرجهم وكذلك تحلب ناقة من حجر أصم وغير ذلك فإن هذا القبيل نعلم أنه لا يقدر عليه العباد ونميز
عما يفعله هؤلاء بذلك وذلك لأن الواحد منا لو دعاه داع إلى قلب العصا حية وإلى شيء مما ذكرنا لما وقع منه شيء
من ذلك بل يعلم كل عاقل ضرورة أنه لا يصح من العباد شيء من ذلك وأن الحيلة لا تنفذ فيه فإن الحيلة لا تنفذ في المستحيلات
إذ لو جاز أن تنفذ فيه على استحالته لجاز أن تنفذ في جميع المستحيلات فكان يجب أن يجوز العقل نفوذ الحيلة بالطلسمات

وغيرها

وغيرها من الجمع بين الضدين وجعل القديم محدثا والمحدث قديما وفي ان خلق الانسان مثل السماوات والارض وغير
ذلك وكل ذلك محال وايضا فلو جوز العقل ذلك فان العادة ما جرت بان يقدر الانسان على خلق ذلك
ابدا فسوى ما يقع على ايدي الانبياء عليهم السلام فيجب ان يكون ما يحدث على ايديهم لكونهم صادقين في دعواهم ويجري ذلك مجرى
ان يقول النبي فيما يقدر عليه من تحريك اليد الذي يدل على صدقي اني احركها بيدي ما شئت وفي جميع ذلك مدة معاصرتي
لكم لا تحركوا ايديكم وان صح في العقل ان يقدروا عليها ثم يفعل ذلك فان وقوع ما يقدر عليه كلهم منه وتعذره مع
قدرتهم على جنسه يدل على صدقه فهذا اوضح التفرقة بين المعجزات والحيل من هذا القبيل الذي لا يدخل تحت مقدور
العباد واما الضرب الثاني وهو ما يدخل جنسه تحت مقدور العباد فهو على ضربين احدهما لا يعلم انهم لا
يقدرون عليه الا على وجه مخصوص ولا يصح ان يتعلق القدرة به الا على ذلك الوجه وهذا نحو تحريك الاجسام البعيدة من
غير مماسة لشيء فان ذلك يستحيل وكذلك تسكين الاجسام الثقيلة في الهواء من غير عمد والتصرف في الجو بغير قرار او بغير
طيران فان ذلك كله يستحيل ونعلم استحالته كاستحالة خلق السماء والارض وان كانوا يقدرون على جنسه فيكون
الفرق بين ذلك اذا وقع من الانبياء عليهم السلام كالفرق بين ما لا يدخل تحت مقدور العباد وبين ما ياتون به من الحيل
والضرب الثاني مما يدخل جنسه تحت مقدور العباد هو ما لا يصح منهم الا بكثرة القدر او بالالات او بزيادة
ما عدا القدرة من علم او ما جرى مجراه وهذا كالطيران في الهواء لا يصح الا بالالة وهي الجناح والكتابة لا تصح الا بالعلم
والالة والكلام لا يصح الا بالالة من الفم واللسان وغيره وحمل الجبل لا يصح الا بزيادة قدرة والفصاحة البالغة
لا تصح الا بزيادة علم بوجوه الفصاحة فاذا وجدت هذه الامور من دون هذه الالات والقدر وجميع ما ذكرناه
نحو الكلام في الشجرة والذراع والحنين في الجذع وظهور فصاحة القرآن التي عجز عن مثلها الثقلان ونحو
المشي على الماء والهواء وقطع المكان البعيد في الوقت اليسير فان هذا القبيل كالاول في انه يعلم استحالته ووقوعه
كذلك من العباد وان قدروا على جنسه كما يعلم الاول ولو جوز فيه الحيلة ودخلت فيه الشبهة لوجب ان
نبطل التفرقة بين ما هو من مقدورنا وبين ما هو من مقدور غيرنا لانا نعلم ان هذه الامور فعل الله تعالى دوننا
الا انا نعلم انها وقعت على حد لا نقدر عليه بل يستحيل منا وهذا يؤدي الى ان يكون العقل وايضا فان خلق الاجسام
والالوان والارواح من جهتنا وان كان لا يصح منا ايجاده وهذا امر معقول لا يدفعه الا مكابر وايضا

فلو صح ان ذلك يدخل تحت مقدور العباد ثم عند ذلك يعد زمنا لو صح ان يكون بقدرة معجزا لان المنع مما جرت العادة ان
يقدر عليه الانسان لا يكون الا خلاف العادة فلو صح في هذه المعجزات التي اتى بها الانبيا عليهم السلم ان العباد يقدرون على
جنسها وانهم انما اختصوا بها دون غيرهم بحيل وطلسمات لوجب ان يكون معجزة لانها اذا انفتحت منهم وتعذرت على غيرهم مع
انها مقدورهم ومع التفتيش الكثير والبحث عن اسباب الحيل وقوة الدواعي الى المشاركة مع البحث الشديد دل ذلك على ان
الله تعالى منع غيره مما قدر عليه ذلك النبي حين ادعى النبوة وجعل ذلك دلالة انه الا وهو صادق في قوله غير كاذب في
دعواه وايضا فاذا كان لا بد من تفرقة بين ما هو معتاد وبين ما ليس بمعتاد ثم ادعى شخص انه رسول الله صلى الله
عليه وان الله تعالى ينقض العادة على يديه علمنا انه ما نقضها الا على وجه التصديق له فصح بذلك بعد ما كان الله الا اسفه
وحزبها وحزب الله هم الغالبون وايضا فان المعلوم ضرورة ان كل اهل صناعة اعلم بصناعتها من غيرهم ممن لا
يخالط بصناعتهم فان اهل الطب اعرف بالمرض من غيرهم واهل السحر اعرف به من سواهم وكذلك اهل كل صناعة
والعرب اعرف بالفصاحة من غيرهم فاذا اتى مدعي النبوة بما لا يتمكن اهل الصناعات الاتيان به مع انه ليس منهم ولا
داخلا في صناعتهم ولا هو منسوب اليهم فان ذلك يكون معجزة باهرة دالة على نبوة الانبيا عليهم السلم الا ترى ان موسى اتى
بما لا يقدر عليه السحرة وليس منهم ولا هو مخالط بصناعتهم وعيسى اتى بما لا يقدر عليه الاطبا وليس منهم ولا هو مخالط
بصناعتهم ومحمد صلى الله عليه واله اتى بما لا يقدر العرب على الاتيان بمثله مع ان فيهم من يدعي انه افصح منه واذا كان
كذلك كان هذا فرق ظاهر بين المعجزات والحيل وايضا فان اهل الحيل يحتاجون الى الالات الكثيرة لتشعوذاتهم
والى ان يحضروها والانبيا لا يحتاجون الى ذلك وايضا فانهم يدخلون في مخاطر عظيمة يخافون فيها الهلاك
على انفسهم عند الدخول في هذا الشان نحو الدخول في النيران وما يشبهها والانبيا عليهم السلم لا يخافون ولا يحترزون
بل يظهرون المعجزات ليسهل عليهم ذلك ويستترون ويتيهون لظهوره وايضا فلا نشبه لذلك كما قدمنا الا
الاحيا ونسبه للنبوة الفضلا فاين احد الامرين من الاخر **ولعم وجميع ما جرى** على ايدي
هولا المشعبذين والسحرة لا يخلو من امرين اما ان يكون على ما هو عليه وهذا نحو ما اجرى الله تعالى العادة
في بعض الاحجار انها تجذب الحديد وهو حجر المغناطيس وسوا اجذب بها الساحر او غيره قصدا او لم يقصد وكذلك

ما اجراه

ما اجراه تعالى من العادة ان من طلى بالطلق المحلول لم يحرق ملطاه وان ادخله النار من اي فاعل كان   وكذلك ما
جربه اهل النجوم عند طلوع نجم فان ذلك مما اجرى الله تعالى العادة بحدوثه الا انه عرّف بتلك العادة البعض دون البعض
ويمكن كل احد ان يقف عليها عند البحث والعناية فيه وهكذا اما يسهل من الاشجار او يقتل من السموم او ينفع الله به
عند تناوله كل ذلك له حقيقة في نفسه ولكن يمكن كل احد معرفته بالتجربة والتعليم من اربابه والمعجزات لا يمكن
فيها ذلك ابدا   ومنها ما لا حقيقة له في نفسه وانما يظهر شيئا ويستر شيئا اخر ويخيل خفي الحقيقة امره
وهذا كالحلاج شاة واحيائها فان هذا من المخاريق ولا له حقيقة بعينه ما كان خباه من الشاة الحية عند ذبحه للاولى
واحسن الحيلة حتى لم ير تلك الاولى   وهكذا تطيير طاير ميت   فان طيران الميت منه لا حقيقة له ولكنه
طيّر ما طير بنفسه واحسن الحيلة حتى لم يظهر الاول واخفاه الكثير   والسحر واكثر ما يروج ذلك الكذب
لم يتخيل فيه الساحر والناس يتحج بعضهم بعضا ويفزع بعضهم بعضا ويطلب بعضهم الترفع على بعض بادعاء العلم
في موضع الجهل فلا يكاد يخلو ذلك من طلب منفعة او دفع مضرة عاجلة واختيار الدنيا على الاخرة   واما
ما ذكره الفلاسفة من ان المعجزة قوة تؤثر في الهيولى حتى يحدث هذه الامور   فمن المحال البين لان ذلك مبني على
اثبات العلل والموجبات التي تؤثر في العالم وقد بينا بطلانه في اول هذا الكتاب   وايضا فلم اتفقت
لنفس الرسول التاثير في العالم بحسب ما يشاء ويريد فان هذا انما يصح ممن له مشية وارادة وهو من الفاعل المختار والا
فان كانت موجبة لم يكن بان يوجد ذلك في ذلك الشيء الذي حدث على يديه اولى من ان توجبه في غيره ولم يكن بان توجبه
في تلك الحال اولى منها قبلها من الاحوال   وان قالوا كانت مستعدة لذلك في تلك الحال   قلنا فمن جعلها
مستعدة لذلك في حال دون حال فكان يجب ان يكون الكل مستعدا لمثل ما حدث على يديه او يكون ذلك كما نقول
بفاعل مختار   واما قول ابن زكريا المتطبب ان ما اتى به الدعاة لا يؤمن ان يكون بطبايع بعض الاشيا
وانه لا يمكن ان يدعي مدع انه احاط بجميع الاشيا علما   وكذلك ما قال ابن الراوندي في كتابه الذي سماه الزمرد
ومن اين لهم ان الخلق يعجزون عما اتى به يعني الدعاة وهل احاطوا بجميع الدنيا علما وهل استخرجوا الاشيا طرا وما
انسه هذا الكلام فهو كلام جاهل او متجاهل   وقد اجاب الشيخ ابو علي بانه لو صح ما ذكره لوجب ان لا
نفرق بين معجزات الانبيا وما ياتي بطبايع الاشيا للزمه ان يجوز ان يكون في الطبايع ما يحدث به النجم ويستبين به

الحبال في الهوى وحيي به الموتى بعد ما صار رميما متى كان لا يفصل بين المعتاد وغير المعتاد ولا بين ما يتقدم فيه الحيلة
وما لا يتقدم فيه الحيلة الا ان يجوز البلاد شرقا وغربا ويحيط بجميع الاشياء علما ويعرف جميع الخلق فاما اذا
سلم انه يفرق بين المعتاد وغير المعتاد وبين ما يتقدم فيه حيلة وما لا يتقدم فيه حيلة لزمه النظر في المعجزات قبل ان يجوز البلاد
وليس يحتاج في معرفة كونه معجزا الى العلم بقوى الخلق ولا بطبايع الاشياء ولهذا لو ادعى النبوة واحد وقال
دلالة على صدقي كلامي ايكم الآن لا يقدرون على الكلام فان كل عاقل يعلم ان هذا امر اوضح برهان وكذلك لو قال
دلالة على ذلك اني اجذب الحديد باصبعي فان ذلك يعلم ضرورة انه ليس من قبيل الحيل والمخرقة فان عفونا ها ولا الفلاسفة
والملحدة وايضا فليس يجوز العاقل ان يكون ذلك سحرا ان يسقط عنه وجوب النظر فيه لانه لا يامن ان يكون ما قاله
النبي وحذره من العقاب ان لم يتبعه حقا ولا طريق له الى الوقوف على ما فيه النجاة الا بالنظر فوجب عليه النظر
فاذا عرف انه ناقض للعادة وان البشر لا يقدرون على مثله علم انه ليس من قبيل الحيلة وبان له انه معجز دال على النبوة
فاما ما ذكره ابن زكريا من زراذشت وصبه الصفر المذاب على صدره فهو بدوا امر معروف وهو الطلق المنع من الاحراق
واما ما ذكر من انه دخل السيف بطنه فلم يستعده معروفة بربه ذلك ولبس على حقيقته ولا لك الحقه البدل
واما الامساك عن الطعام فهو بالعادة والمتصوفة يعودون انفسهم ذلك بالتقليل كل يوم وزنا معروفا حتى
يفضي الحال انه لا ياكل الا في ثلث ثم في سبع ثم في الشهر مرة واحدة وقد كان عبد الله بن الزبير يصوم وصال خمسة عشر
يوما وهو من اقوى الناس والكلام في الابل يجوز ان يكون اصواتا تنصاغط فيسمع اصواتا منقطعة فيتعجب
العوام ويرون انه كلام فان العامي الجاهل اذا اعجبه الشيء تصلف في الكذب ولا يبالي ويستبع الحقره ويظن انه حق
فانه ليس كل ما يروى حق الا ترى الى ما يحكيه بعضهم في الزمر حين يسمع بما يقال فيها وفي غير الحية فانه امر ان
باني الحيات وافاعي وجعل الزمر مقابلا لها في قصبة فما سالت اعينها وانما شان الناس التعجب فقط في الشيء الكبير
وربما اتفق كرة من الله تعالى ابدا وظن انه معتاد وايضا فجميع ما يروونه في طبايع الاشياء والطلسمات
لو اختص ببعض الانبياء عليهم السلم ولم يكن عادة لنا ولا نقدر على مثله لكان معجزا وقد قال بعض مشايخنا
انه لا يمتنع في حساب النجوم ان يكون علامة لنبي في معرفة المغيبات ثم بقي الى هذا الزمان قالوا وحجر
المغناطيس لو جذب الحديد بيد نبي دون الكافرين لكان معجزة ولا يمتنع ان يكون معجزة لبعض الانبياء ثم بقي الى الان

فقد

قوله والله اعلم بتفصيله في الام نسخه في الحاشيه وللقايل ان يقول ان هذا
الشرط انما هو شرط في ادراك المدرك لا في صحه كون الصوت مدركا
فاما صحه كون الشي مدركا فلا يشترط فيه شرط خارج من ذاته وصفاتها
فلا يجوز ان يكون ادراكه في نفسه مشروطا بصحه ادراك غيره دون العكس لان
اما الصفه المعقوله عند بعضهم واما مجرد الذات من السواد به والصوت منه
وغير ذلك فلا يصح ما ذكروه وللقايل ان يقول فما انكرتم ان يكون ما يصح ادراكه
في نفسه بحاسه الاذن شيئان احدهما الصوت والثاني الحروف وهذا اسمه بحاسه
الاذن الصحيحه الدال والزاي وساير الحروف فلولا انها مدركه ما ميز ولولا
انها غير الصوت ما صح وجودها مخافته ويمكن ان يقال لو ادركت الحروف لامكن
ان يرجع اليها بعد اشتراط الصوت لصح ادراك الحروف المخافته لانها حاصله على
الوجه الذي يصح ادراكها عليه ومعلوم خلافه فدل على ان الحروف ليس الا ما
ادرك من الاصوات فقط ويمكن ان يقال انه لا يصح انكار ان يكون المخافته
بالحروف المنظومه كلاما لا لغه ولا شرعا ولا عقلا اما اللغه فلان من الظاهر
الجلي انهم يقسمون الكلام الى مجهور به ومخافت به وقد رواه كبار اهل اللغه واما
الشرع فلانه علق بالمخافته احكاما شرعيه وسماه كلاما فان قراه القران مخافته
يصح والقران كلام وتتعلق به صحه الصلاه وفسادها ويحرم ذكره على الجنب
ويحل للطاهر واما العقل فهو ان المولد للحروف المنظومه انما هو الاعتماد
سوا اشترط فيها الحركه او المحل او البنيه وقد علمنا حصول الاعتماد من القادر
في محال الحروف البنيه فلا بد من القول بحصول الحروف وان كان مخافته والاعتماد
على كونها متولده عنه ذكر بالنقض والابطال وايضا وكان يجب من فقد دواعيه
الى ايجاد الحروف المنظومه مخافته ان لا يصح ذلك منه ذلك ومعلوم خروج مجرد ذلك
منه حتى ان العاقل يفرق بين الزاي والياء والدال من زيد اذا وجد ذلك مخافته
وكيف يصح القول بانه لا يصح حروف من دون صوت واذا ثبت انه يصح وجود
الصوت من دون حرف والحروف من دون صوت ثبت ان احدهما ليس هو الاخر
ويمكن ان يقال ذكر انه يصح ادراك الحروف مخافته ويمكن ان يجاب عنه بانه يصح
ادراكها في نفسها الا ان الشرط في ادراك المدرك لها ان يكون مجهورا بها وللقايل
ان يقول الجهر انما هو الصوت فكانكم رجعتم الى ان الصوت شرط في ادراكها ويمكن
ان يقال انما هو شرط المدرك لها فانه لو ان يشترط كونه مدركا لها بامور خارجه عن ذاته
كما هو مبين وليس بشرط في صحه كونها مدركه في نفسها والا بطل الاعتراض بعد ذلك لانه يلزمنا
على العلم بان الحروف غير الصوت لما بيناه من دلاله اللغه والشرع والعقل وللقايل ان
ان يقول ان الزاي يشتركان في مجردها واحدهما مجهور به مسموع دون الاخر فلا بد ان
يكون ما يسمع ليس هو ما لا يسمع ويمكن ان يقال يمكن ان يكون احدهما مثلا للاخر واختلفا
في شرط ادراك المدرك لهما كالجوهر بالليل فانه لاحدهما دون الاخر وعلم ان هذا انما يدل على
ان الحروف غير الصوت لانه يمكن ان يقال ان المسموع معه صوت والاخر لا صوت معه ويمكن
ان يقال المسموع حروف لا محاله فلا بد من القول بان المخافت به ليس بحروف او للقايل ان يقول
اذا كان المثلان لا يصح ان يكون احدهما يصح ادراكه في نفسه دون الاخر مع ان
المجهور به والمخافت به وصح انه لا بد ان يكون احدهما مجهورا به في مسلتنا هذه دون
الاخر وان المخافت به او حروف لا محاله لزم الوقف في هذه المسله والله اعلم صح اصل

ad 177

فقد روي انه دعا الى الله تعالى ان يصير الحبل الحشن يمنع الحبل المجذوبه بالحديد المشتد عليه فاجابه الله تعالى وقال
بعضهم في الطلسمات مثل ذلك وهذا ظاهر فيما نحن ولا يقع فيه الشركه فانه يجوز ان يكون معجزا

فاما ما يروى عن الحلاج

وغيره من اهل المخرقه فلو كانوا يقدرون على ما يدعون لما رئي منهم جمعه في نفسه لم يكونوا
من الملك ... الاستيلا على البلاد وقد كان اقصى مناهم واكثرهم يرضى باليسير اذا وجده ويتطلب
بهذه الحيل الاكله الواحده والحلاج عدو الله كان يدعي تارة انه اله وحينا ان فيه الالهية وكان يقول للجهال
من هو حسمه في الطاعه وشغل قلبه بالعمل الصالح ومنع نفسه الشهوات وفارق اللذات ارتقى الى مقام
المقربين ثم لا يزال يرتفع في درجة المصافاه حتى يصفو عن بشريته طبعه واذا لم يبق فيه من البشر
نصيب حل فيه روح الله الذي منه عيسى عليه السلم فيصير مطاعا لا يامر شيئا الا اطاعه ويصير
فعله الاهيا وكان اذا خاف من هذا القول ينتقل الى بعض النواحي وادعى انه رسول او انه المهدي وكان له
الاصحاب المساعدون له وكان مشهور الصحبه صوفيه مكه ثم مفارقته لصوفيه فارس وكان حينا زعما ادعى انه
من اولاد رسول الله وافتتن به بشر وظهر لكثير من حيله بسبب الصحبه وقد ذكر قاضي القضاه رحمه الله كثيرا من امره
ونحن نذكر طرفا مما وقع على حيلته على ما ذكره قاضي القضاه رحمه الله ليصح للناظر ان هذا القبيل من الناس هم
اراذل الخلق وان ما يفعلونه بعيد عما اتى على ايدي الانبيا عليهم السلم **اما** ذبح الجدي واحياوه
فروى بعض اصفهان ان الحلاج نزل بقريه ودعاه الى الطاعه وامر ان يذبح جديا ابلق سمينا وهناك تنور مسجور علقه
عليه واذا به اخرجه حيا فاخبرتنا امراة انه كانت دارها ملاصقه لداره مابه اخذه بيده وادخله الى
موضع واذا هناك سرب مردوم عليه بيقين ودفعه من الاخر منه الجدي الحي وابدل الميت في سرب اخر وهذا لا يعجز
احد ان يفعله اذا رضي بالبغي وسقوط الهمه والمخاطره ان يوقف على امره **واما** الدراهم والدنانير
واخراجها من الما والطين فكان يخبا هناك ويعلم مواضعها بعلامه ثم ياتي الى قرب المكان ويدعو البعض من يجب
الى الطاعه ويذكر حديث الدنانير وتارة يذكرها بعض اصحابه ثم يخرجها من ذلك المكان وتارة يامر من
يخرجها وهذا من القبيل الاول **فاما** اخراجه الحلوا وغيره حارا فكان يدفنه في الموضع الحار من الرمل
الذي يحفظ السخونه ويقول مثل ذلك ويدعي تلك المعجزه ويخرجه **واما** اخراجه السمك الطري
من بئره وهو يضطرب فيحكى انه ادعى تلك المعجزه بزعمه وامر بعض الحاضرين ان يحفر قعر البئر ولم ير شيئا ثم

ثم اخرجه في الحال فيفرس بعضهم واذا انطابق نفخ وهو يخرج منه فعل الاخر كذلك واخرج سمكتين وقال للحلاج
كل ما اطعمتنا   واما اخراجه طري الصيف في الشتا وطري الشتا في الصيف فكان لا دعايه لذلك يشتري
ويبعث بنفسه في حفظها في شي لئلا يتغير ثم يخرج على مثل الاول   وقد كان حضر عند بعض التجار ومع الحاضرين
الشيخ ابو علي وهو لم يعرفه فلما فعل ذلك حتى اقترح عليه   قال ابو علي انا اقترح عليه ان يملا هذا الشن الفارغ
شوكا فقال له هذا اسهل عليك من فاكهة الشتا في الصيف وفاكهة الصيف في الشتا فانقطع وظهر خزيه   واما
ايقافه النقل في الهوى فانه كان يعلقه بشي من خيوط الابريسم وهو دقيق جدا ولا يكاد الابصار
تراه لدقته فيظن انه واقف في الهوى بنفسه وبحذيه وهو واقف على خشب لا يدري به فيظن انه واقف
في الهوى بنفسه وهي طريقة لاهل الشعبذة يعرفونها ومن اتعب نفسه في هذه الامور ورضي بالدناءة امكنه مثلها
وقد روي ان الشيخ ابا علي لما راه يتناول الدراهم من الهوى واذا هي مما ضربه الخلفا قال له ان كانت ماخوذه مما
يقول كما لها ضرب بها فلان وفلان كانه يقول وانت يا حلاج لا يقول الخلافه لانه يدعي لنفسه امرا عظيما فانقطع
واما انه كان يطول ويقف على روس الناس فذكر قاضي القضاه رحمه الله ان ذلك شي معروف وهو ان يعمد الى
خشبتين طويلتين ويعمل على راس كل واحده موضع قدميه ويشده الى الخشبتين ويلبس الخشبتين الخف وما اشبه ذلك
ويلبس ثيابا سابغه طويله بطوله وطولهما ويمشي ويطلع على دور الناس فاذا راه الابله من العوام على تلك
الحال مره وعلى حالته الاولى مره ظن انه طال بنفسه وهذا يعمله من يعتني بذلك ورضي لنفسه بالتجربه والمخاطره
ان يوقف على ما ينقصه ويكذب قوله   واما ظهور الشمس فهو انه كان يقطع لنفسه قميصا من الحرير
الصيني ويشرفه ويلبسه ويرفعه في الهوى فيراه الجاهلون كانه شمس وما كان يقف عليه الثياب الكثيره من كانه
فذكر وغلط   واما التسبيح من الهوى وسماع صوته من ناحيه السما فهو انه يعمل شيا خشن القصبه ويزيد
في طولها فاذا كان الليل عمد الى دار من يريد ويضع فمه على اسفلها ويسبح ويتكلم فيظن السامع من العامه انه كلام
من السما لانه كانه ينزل الصوت الى اسفل لاجل صنعه القصبه   وقد روي من نوادر بعض المتكلمين وهو ابو معن
ثمامه بن اشرس قال مررت يعني موضعا ببغداد والى جانب داري رجل صانع يلبس من النوم بالصوت في بقراه

النوزان

القرآن وكان ممن قد يعتقد في نفسه الورع والعبادة وكثير المحال فطفنه معه ثمامه ان اشرف الى اخر
الحائط مما يلي السقف وصاح بالرجل واسمه المنذر او يكنى بابي المنذر فقال يا منذر قم فانذر وكرر القول
وظن الرجل لما يعتقد في نفسه انه وحي من السما واتيانه النبوة وبث ذلك في حصته ثم عاد هذا المتكلم في
مثل ذلك مرة بعد مرة قال ولم اعلم ان صحة باحثيه تبلغ به الى الكل هذا وهو ادعا للنبوة واخذه السلطان
وما خلصه الا ثمامه بن اشرس حتى لهم الفقه وان ذلك الرجل مسكين قليل الفطن والمعرفة مع التعبد والاعتقاد
في نفسه الورع والتعبد فان هذا امر معجزات الانبيا عليهم السلم واستقامة عقولهم وثباتهم عند سماع ما
يلقى اليهم من الوحي والثاني ليظهر من الايات الباهرة ما يعلم انه عن الله عز وجل واما ما حكي عن الحلاج
وغيره انه اطار طايرا حيا فقد حكي ذلك عن مسيلمة وعن المحتاز وغيرهما وذلك كان يطلي الطاير بدوا معروف
وصنعه عند اهل هذا الشان فيطير ومن يعمله كان كذلك كان ميتا او كذا ايا واما انه كان يطير في
الهوى فهو انه كان يعمل جناحين من خشب ويجعل لبسهما من الحرير الصيني كالشعانو ويلصقه عليه ويشده بالابريسم
محكما لان لا ينحل ويلبس من الحرير الصيني قميصا واسعا يملي بالريح ويخرق اسافله ويشد الجناحين تحت يديه ويقوم
على موضع مقابل الرياح من يفع من الارض ثم يرمي بنفسه فيطير بعض الطيران ويقع في الارض وربما وقف في الهوى
الشي القليل عند تقاطع الريح ووجد به وجد حتى احكمه وصبر الصا على المخاطر لاجل ادعا ما ليس الله واذا
راى العامة الشي القليل من هذا الشان زادوا عليه اضعافه كذبا ولهذا الحد اهل هذا الشان بعد نور عن
مواضع العلما ولاسيما عن جهات علما المتكلمين لانهم لا يجوز عليهم حيلهم فاما المشي على الما فهو بالحيلة
فقد روي انه اذا عمل نعلين من خشب معروف خفيف والزق بالرجل انه ربما مشى على بعض المياه قليلا والعامة تكفيه
الزيادة في الرواية واما المشي على النار فمشهور بان يطلي بالطلق رجليه واما ما يروى من اظهار
الشمس بالليل من المشرق فقد قيل بان يامر بعض ثقاته ان يمضي الى ناحية الجبل الذي تطلع الشمس في العادة من
ورائه وياخذ معه جسما على هيئة الطست عظيما مما يبر ويسفر من حلقه شمعه عظيمة ويقابل العرض ذلك
الطست وجوه الناس ويجعل هيا كاسنا الحلب تحمر بها شعاعا احمر وابيض يتلون بلونها ويرون النور من خلف
ذلك الجسم كما يرى من خلف الزجاج وشبهه ويرفعها الى فوق قليلا قليلا ثم يزيلها عن جهتها فيظن انه اطلع

الشمس من تحتها ولا سيما اذا كان الرائي من العوام وناقصي العقول او اهل البلاهة فانه قد يدعى عليهم بعض الناس
انه الرب او الاله فيجد من يتبعه ويقبل قوله بالناموس اليسير ولا ينتصب لهذه الامور الا من رضي لنفسه بالمهانة
والذم والاستهانة ويحتاجون الى الالات فيما يستعدون به والى الاصحاب والى الصبر على المخاوف والمخاطر وربما
ادخلوا انفسهم في شيء لا يأمنون الهلاك فيه ويطلع عليهم ويصرون على الكذب والمين والاذية ويقرون خشية
انهم ابدوا او انه لا حقيقة لما جاءوا به عند ان يطلع على حيلهم وهذا بخلاف الانبياء عليهم السلام فانهم يأتون
من الامور بما لا حيلة لهم فيه ولا يقتضي العقل بانه يصح الا من الله تعالى كما تقدم ويخبرون في الزمان الاطول وهم على طريقة
واحدة في الدعاء الى دين الله تعالى ولا يوقف لهم على كذبة ولا لهو ولا سخرية ولا على شيء مما يورث التهمة في دين ولا
قلة حياء ولا قلة مروءة بل مع فضائل ظاهرة من حال الصغر الى حال الكبر فكيف يخفى ذلك او يشتبه بهذه الخرافات
على عاقل لكن من لم ينصف وما ابصر وما بحث وما استخبر فالله المستعان وعليه نتوكل وقد تميز بذلك ما يريده من الفرق
بين المعجزات والحيل واما الموضع الخامس وهو الكلام في انه هل يجوز ان يظهر جنس المعجز مما ينقض به
العادة على غير الانبياء ام لا فالكلام منه يقع في ثلثة مواضع احدها في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني
في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه والثالث في ما يحتج به المخالف وابطالها اما الموضع الاول فمذهبنا انه يجوز
انتقاض العادة على يدي غير النبي بان يكون كراما لولي من اولياء الله تعالى وهي الكرامات التي تروى عن كثير من الصالحين
او يكون تكذيبا لمن يدعي من النبوة ما ليس له او يكون ارهاصا لنبوة نبي قد تقدمت البشارة به من انبياء الله تعالى
ليكون تنبيها على قرب ظهوره حتى يقع الاستعداد للنظر في معجزته كما وقع ذلك قبل بعثة رسول الله صلى الله عليه
واله وهذا هو مذهب الشيخ ابي الحسين البصري ومحمود بن الملاحمي وجوز ذلك ابن الاخشاد من جهة العقل ومنع منه
سمعا قال لانه قد وقع الاجماع ان لا نقبل شهادة واحد فلو ظهر عليه معجز لوجب قبول شهادته وهو خلاف الاجماع
وجوز من مشايخنا البغداديين ظهوره ارهاصا للنبوة وذهب الشيخ ابو علي وابو هاشم وقاضي القضاة وكثير من البصريين
الى ان ذلك كله لا يجوز واما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد قول المخالف فالذي
يدل على ذلك انه يجوز ان يكون في ظهوره مصلحة وان يتعرى عن جميع وجوه القبح وكل ما هذه حاله فهو حسن وانما
قلنا انه لا يمتنع ان يكون فيه مصلحة فلان العقل يجوز ان يكون لطفا لمن ظهر ذلك على يديه او في زمانه من الحاضرين

المكلفين أو يكون لطفا للمؤمنين بحضرة من يشاهده من المكلفين فيدعوهم ذلك إلى الدخول في جملة أولياء الله الصالحين
والى تعظيمهم أو صرف الأشقياء عنهم ولا يمتنع أن يظهر تكذيبا للكاذب بالعكس من دعواه كما فعله بمسيلمة لما تفل
في بئر ليغزر ماؤها فغار على خلاف ما ظهر على يدي رسول الله صلى الله عليه وآله أنه تفل في بئر فغزر ماؤها وأن مسيلمة مسح
على أصلع فذهب سائر شعر رأسه ونفي هو وولده بعض شعر الرأس خلاف ما فعل النبي صلى الله عليه وآله فيكون ذلك
أقرب إلى أن لا يطاع في معصية الله والى أن لا يصدق الكاذب في النبوة ولا يمتنع أن يظهر قبل بعثة النبي على وجه
الاشعار بظهوره لعلمه بأن ذلك يكون لطفا في استشعار ظهور دعوى نبي وفي التأهب للنظر في معجزاته
والأقرب الى التصديق فإن القلوب مجبولة على استشعار الخوف عند حدوث ما لا يعتاد ويجوز أن ينقض العادة في بعض
الأزمنة للطف لبعض المكلفين أو على وجه الترهيب من سطوات الله تعالى وعظيم نقماته أو على وجه الترغيب في جزيل ثوابه
فإن العقل لا يحيل شيئا من ذلك بل يجوزه لأنه تعالى علام الغيوب ومثل ذلك يفعلونه الدعاة والصرف فثبت أنه لا يمتنع
أن يكون فيه مصلحة وفائدة وإنما قلنا بأنه يجوز أن يعرى عن سائر وجوه القبح لأن الذي يدل على ذلك أنا نعلم باضطرار
إنما أكثر وجوه القبح من كونه ظلما أو كذبا أو تكليفا لما لا يطاق أو إضرارا بالنفس أو جهلا ولا نتوهم
فيه من وجوه القبح الا ما يدعى من كونه ينفر عن الأنبياء ويوهن الأعلام النبوة وليس كلامنا الا فيما لم يكن
كذلك وقد علمنا أن كثيرا من الناس يعتقد جواز ذلك ويسمع الأخبار المروية فيما حدث من ذلك وما ضعفت
عنده معجزات الأنبياء عليهم السلام ولا وهنت وما استضعفت ولا صغرت عنده منزلتهم بل ربما كان ذلك داعيا الى اتباعهم
من حيث علم أنه تعالى يكذب الكاذبين بما ينقض به العادة ويعظم أولياءه بما يحدث من غير دعوى النبوة ويصدق أنبياءه
بما يبينهم به عن غيرهم من المعجز الذي هو متعلق بدعوى النبوة وليس يوهن أمرهم الا أن يقول قائل بأنه يجوز إظهار
المعجز عند ادعاء النبوة على يدي من ليس بنبي ولسنا نقول ذلك فلو ادعى مؤمن النبوة اليوم لكان كاذبا وما جاز
من الله تعالى تصديقه بالمعجز لأنه جار مجرى التصديق بالقول وذلك قبيح فثبت أنه لا وجه لقبحه في العقل وأما
قلنا بأن كل ما هذه حاله فهو حسن لما تقدم بيانه والذي على أن نقض العادة في غير زمان الأنبياء قد وقع
وظهر وانتشر نحو ما روي من قصة الفيل وأنه لم يقرب من الكعبة حين أرادوا إخرابها وظهور الطير الأبابيل التي
حكى الله تعالى أنها ترميهم بحجارة من سجيل وأن الغمام كان يظلل النبي صلى الله عليه قبل المبعث وأنه ولد مختونا عليه السلام

وغير ذلك من الآيات الظاهرة في بعثته وكذلك ما ظهر من فعل مسيلمة وانه تفل في بئر فغار ماؤها وان ذلك
معارضة النبي عليه السلم حين تفل في بئر ففار ماؤها وكذلك ما روي من الكرامات لعلي بن ابي طالب عليه السلم
وكذلك في قصة الحسين بن علي وما حدث بعد قتله من الامور الناقضة للعادة ولحوقه(?) محمد بن الحنفية وقطعه
المسافة الكثيرة في الوقت اليسير وكذلك ما روي من الفضائل الكثيرة لائمة الهدى عليهم السلم فانها امور
ناقضة للعادة كخروج التمر من سعف النخل الذي كان سقفا لمنزل العالم الامام القسم بن ابرهيم عليه السلم
وما روي من قصة النسخ(?) الثمار وغيرها وكذلك الظلمة التي حدثت في ناحية زبيد على وجه لا يمكنهم التصرف بالنهار
الا على المصابيح وكذلك ما نزل من السما على اعز الملامز(?) التراب الذي لبسه الطحن من ناحية زبيد الى صنعا الى الجوف الى
مارب او ابل(?) عصرنا الذي نحن فيه او ما يقاربه وبروية(?) لحم العنبس(?) وكذلك الريح التي نزلت من اعلى الهوى ترى
من بعيد كشعلة نار على ذهبان من وادي بيشة ورواه لنا جماعة وافرة وقوم اهل ورع واشتغل(?) فاهل عبر(?) بمعاداة(?)
ولا بخبر لحرمانها فيما مضى احد حتى علمنا وهي من فعل الله تعالى وان هذا الامر لا يمكن جحدانه ولولا انه جائز من جهة
الحكمة ما صحت فيه هذه القضية فثبت بذلك الموضع الثاني واما الموضع الثالث وهو في شارحة(?) المخالف
وابطالها فاحتج المخالف باشيا منها قولهم لو جاز ما ذكرتموه لجاز ان يظهر على كل ولي وعلى كل عدو(?) وقصير(?)
ما ليس بمعتاد معتادا او ذلك يبطل(?) المعجزات والجواب انا لا نجوز ظهوره الا على وجه لا يوهن امر النبوة
ولا ينقض جميع ما ليس بمعتاد معتادا وعلى انه لو ظهر هذا الظهور ما اوهن امر المعجزات لان ما من عادة الا ويمكن نقضها
بان يفعل خلافها فكيف يصح المنع منه كذلك ومنها ان يقال ان فيه تنفيرا عن النظر في معجزات الانبيا عليهم السلم
لانه متى لم يجب النظر في بعض ما ينقض العادة صرف ذلك عن النظر عند استفاضتها ولم يتميز ما يجب فيه النظر عما لا يجب
فيه النظر والجواب ان ذلك لا يصح لان الموضع الذي يجب فيه النظر متميز بان يتقدمه الدعوى بالنبوة ويأتي بالمعجز
على وفق الدعوى بل ذلك يكون اعظم باعث على النظر عند الدعوى للنبوة حتى اعتاد ان العادة لا تنتقض الا لامر من الامور
اما لتكذيب كاذب او اكرام ولي او تصديق نبي وانها لا تنتقض لغير غرض لا لغرض ومنها ان ذلك يوهن
امر المعجز ويحط حكمه في النفوس الا ترى ان الملك متى قام لكل احد لم يعظم به بعض الكبار اذا قام له عند الدخول
اليه والجواب عن ذلك انها تظهر على يدي النبي على وجه اعظم واكبر من ظهور الناقض للعادة على يد الولي

وغيرها

وغيره لأنها تظهر على وجه التصديق له فيما ادّعاه من النبوة وهذا الأنفع للصلاح فلا بدّ من إنزاله القيام من
الملك لكل أحد بل ينزل منزلة أن يساوي الملك بين الأولياء في أنه يتحرك لهم عند دخولهم عليه ونحن الوزير أن
بالقيام لهم عند دخولهم على وجه الاختصاص إن من كان حاله كذلك فهو وزير الملك فإنه إذا قام لمن لا يعرفه وزيراً عرفنا
بذلك أنه أمارة وزارة وحاجبية له فالنبي يتميز على غيره بأن المعجز دلالة صدقه دون غيره ويتميز بأشياء كثيرة نحو
نزول الملائكة عليه وإنبائهم بالوحي من الله عز وجل وما هذه حاله لهم دون غيرهم ومنها قولهم إن
المعجز يدل بطريقة المفارقة على النبوة فلا يجوز فيه الشركة كصحة الفعل من القادر والجواب أن ذلك لا
يبطل دلالته بطريقة المفارقة لأن وجه المفارقة ليس هو كونه ناقضاً للعادة فإن لا يفارق ما ظهر عند
قيام الساعة وأما وجه المفارقة هو كونه ناقضاً للعادة على وجه يكون مطابقاً لدعوى المدعي للنبوة ولهذا
لو وقع على العكس لما دلّ على النبوة فلم يصح ما قالوه ومنها قول ابن الإخشيد أن الشرع ورد أن لا يقبل
شهادة الواحد وحده والقول بذلك يؤدي إلى جواز قبول شهادته والجواب أن ما ذكره لا يصح لأنه لا يجوز أن يكون
صادقاً ولا يجوز قبول شهادته وحده لأن الشرع منع من ذلك لمصلحة لا نعلمها كما لا تقبل دعوى الصادق في مال امرئ مؤمن
علي بن أبي طالب وغيره إلا بشهادة أخرى معه لأن الشرع منع من ذلك وإذا ثبت ذلك بطل ما يعوّلون عليه
في ذلك وبذلك يتم الموضع الخامس وهو الكلام في نبوة رسل الله بتمامه يتم الكلام في الطريق التي نعرف به
نبوة الأنبياء عليهم السلم وأما الموضع الخامس وهو الكلام في نبوة رسل الله صلوات الله عليهم واعلم
أنا إذا أردنا أن نعرف فقد تكلمنا في نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله فمتى بيّنا نبوته وعلم المكلف صدقه فيما
حكاه علم بذلك نبوة سائر الأنبياء عليهم السلم والكلام في هذه المسألة يقع في ثلثة مواضع أحدها في
حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا إليه والثالث في بيان شبه المخالفين وإبطالها
أما الموضع الأول فذهب أهل الإسلام وأهل الملة جميعاً أن محمداً صلى الله عليه وآله رسول الله ونبيه
الذي تلزم طاعته ويجب الاحتجاج بقوله وفعله وذهب اليهود والنصارى والفلاسفة والملحدة الباطنية
والمجوس والثنوية وعباد الأصنام والبراز وسائر المشركين إلى أن محمداً صلى الله عليه وآله ليس بنبي ولا رسول
من الله وأنه كان فيما حكاه غير صادق وفيما شرعه ودانه وأما الموضع الثاني وهو في الدليل على
صحة قولنا فالذي يدل عليه أن المعجز ظهر على يديه عقيب دعوى النبوة وكل من ظهر المعجز على يديه عقيب دعوى النبوة

فهو نبي صادق وانما قلنا ان المعجز ظهر على يديه عقيب دعوى النبوة لوجوه ثلثة احدها ان القران ظهر على يديه
عقيب دعوى النبوة والقران معجز وانما قلنا ان القران ظهر على يديه عقيب دعوى النبوة لان من المعلوم ضرورة ان رجلا قام
بمكة يقال له محمد بن عبد الله وانه من قريش ثم من بني هاشم على الحال الذي هو معروف من نسبه وحسبه وبدء امره ما دان
به اهل مكة وانه ادعى الرسالة وكذبه قومه وردوا عليه ووقع بينهم وبينه محاربات واختلاف وانه اتى بهذا القران
المتلو في المحاريب بين المسلمين الذي يحتج به بعضهم على بعض وجعله معجزة له وسمع منه ولم يسمع من غيره ولا ادعاه
احد سواه بل اختص به كاختصاص موسى بالتوراة وعيسى بالانجيل وداود بالزبور وكاختصاص امرء القيس بن حجر
باشعاره وقصائده وفي هذا القران ما يدل على اختصاصه به من غير ان كذبوه في ذلك على حرصهم على تكذيبه نحو قوله
ولقد نصركم الله ببدر وانتم اذلة وقوله ويوم حنين اذ اعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئا وقوله فلما قضى زيد منها
وطرا زوجناكها وقوله محمد رسول الله والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم وغير ذلك من ايات القران الكريم
وانما قلنا ان القران معجز لانه كلام فصيح تحدى العرب عن الاتيان بمثله في الفصاحة والنظم لان دواعيهم كانت
متوفرة الى معارضته ولا صارف يصرفهم عنها فلم يعارضوه وكل من توفرت دواعيه الى فعل من الافعال من غير
صارف وطمع بفعله فهو عاجز عنه وغير قادر وانما قلنا بان دواعيهم كانت متوفرة الى معارضته لانه ادعى
عليهم المرتبة العالية وتحداهم بالقران وعلموا ان امره يبطل بان يعارضوه في ذلك وذلك يدعوهم الى معارضته
وانما قلنا بانه ادعى عليهم المرتبة العالية لان من عرف الاخبار وبحث عن السير والاثار ادنى بحث علم ان
محمدا صلى الله عليه واله ادعى المرتبة العالية من النبوة فانه لا يتبدى في ذلك الصبيان المراهقين فضلا عن
العقلاء البالغين كما لا يشكون ان في الدنيا بلدا يقال لها مكة وان العرب تحج اليها ويدورون ذلك فيها وانما قلنا
بانه تحداهم مع ادعائه للمرتبة العالية عليهم بالقران لان من عرف الاخبار وبحث عن السير والاثار علم انه كان
يغشى مجامع العرب ومشاهدهم ويتلو عليهم ايات القران ويتحداهم ان ياتوا بمثله ويدعي عليهم المرتبة العالية
بالاختصاص به فان العلم بذلك كالعلم به صلى الله عليه واله وايضا فالقران مشحون بايات التحدي وقد رتب
الله تعالى التحدي فيه على ثلث مراتب المرتبة الاولى انه تحداهم ان ياتوا بمثله فقال تعالى ام يقولون تقوله
بل لا يؤمنون فلياتوا بحديث مثله ان كانوا صادقين ووقعهم بالعجز عن ذلك فقال قل لئن اجتمعت الانس والجن

على ان

على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا وهذا غاية التحدي والتقريع فلما لم
يأتوا بذلك نزل لهم المرتبة الثانية فتحداهم أن يأتوا بعشر سور من مثله فقال تعالى أم يقولون افتراه قل فأتوا
بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين فلما لم يأتوا بذلك نزل لهم المرتبة
الثالثة السفلى فتحداهم أن يأتوا بسورة واحدة من مثله فقال تعالى وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة
من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين ثم قرعهم بالعجز عن ذلك بقوله فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا
النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين وهذا غاية التحدي الباعث على المعارضة ولا بد أن
يكون أسمعهم هذه الآيات لأن من عرف الأخبار وبحث عن السير والآثار علم أن الذين أسلموا معه كانوا يقرءون
آيات القرآن كلها ويسمعون هذه وغيرها وهم الفصحاء الذين جاء القرآن متحديا لهم وكانوا يسمعون مخالفة ذلك
ولو لم يكن في ذلك إلا أنه أقام الزمان الطويل يدعوهم ويتلو عليهم آيات القرآن فلو لم يسمعهم هذه الآيات لكان
هذا من أعظم المطاعن عليه بأن يقولوا أنت تأمرون تتحدينا ولم يتحدنا فيكون ذلك حجة لهم ومن المعلوم البين
أنهم كانوا يفرحون أن يجدوا أدنى حجة يحتجون بها عليه وليس لقائل أن يقول إن هذه الآيات مزيدة في القرآن
لأن نقل القرآن نقل واحد لا يمكن أن يشك في آية منه إلا أن يشك في جملته لأنه نقل بأنه الذي هو عليها
جملة واحدة وليس القرآن إلا الآيات المقطعة والسورة المفصلة والنقل الجملي نقل ظاهر ضروري بحيث لا
يشابهه كتاب أبدا ولهذا نجد الحفاظ ألوفا وخلق كثير لا يخالف بعضهم بعضا فيه على اختلافهم في أديانهم
وفي الطعن على من جاء به فلم يصح أن يقال بأنها مزيدة فيه ولا شك أن ذلك التحدي والتقريع من أعظم ما يدعوا إلى المعارضة
ومما يدل على أنه يدعوهم إلى ذلك أنه رام بذلك نقلهم عما يحبونه ويطلبونه إلى ما ينفرون عنه ويكرهونه
من العدول من العادات المعتادات ومن الاسترسال في الشهوات إلى الشاق من العبادات ومن التعزز
والكبر إلى التواضع والتذلل ومن تعظيم الآباء والأسلاف إلى الاسترذال لمن يعدونه من الأشراف ومن عبادة الأصنام
إلى الاستخفاف بها من الآثام ومن الاعتقاد التعظيم من خالفه إلى الاعتقاد التعذيب من خالفه وإثابة من يوافقه
ومن أن لا يكون نبيا عليهم إلى أن يكون نبيا من سلالتهم وكل هذا مما يعلم ضرورة أنه يدعوهم إلى معارضته وحثهم
على إدحاض حجته بقدر استطاعتهم وأيضا فإن من المعلوم ضرورة أن العرب كانت أشد حرصا على
إبطال أمره وإدحاض حجته وأن من تشتد له العداوة الشديدة لادعائه عليهم من المرتبة ما ادعاه

ولهذا اشتهروا ببذل النفوس والأموال وهجر الأوطان بالمقاتلة وقطعوا الأرحام وقتلوا الأحباب والأصحاب
وصبروا على مرارة الحرب التي اشتملت على هلاك المهج والأولاد وذهاب الطارف والتلاد فلولا قوة دواعيهم إلى
إبطال أمره ما تكلفوا كل ذلك من أجله وإنما قلنا إنهم كانوا يعلمون أن أمره يبطل بالمعارضة لو عارضوا لأن
لأن ذلك معلوم بالاضطرار فإنهم أهل العقول الوافرة والأذهان الصافية فكيف لا يعلمون ذلك ولو أن صبيا
تحدى صبيانا مثله بشعر وادعى التميز عليه به فإنه يعلم أن أمره يبطل بأن يأتي بمثله أو بما يقاربه أو خير منه وهكذا
في كل شيء يدعي فيه التميز بجواز يدعي أيضا أنه يطفر هذا الجدول أو يحمل هذا الحجر وإن له المزية على غيره فإن
الصبيان من جلسائه يعلمون أن أمره يبطل متى جاؤوا بمثله فإذا كان هذا لا يخفى على الصبيان المراهقين فكيف يخفى
على العقلاء البالغين بل كيف يخفى على دهاة العرب وجهابذتهم وبذلك يظهر أن دواعيهم كانت متوفرة إلى معارضته
وإنما قلنا بأنه لا صارف يصرفهم عن معارضته لأنه لو كان هناك صارف لما كان إلا صارف الدين أو الدنيا ولو
كان هناك صارف دين لكان إنما هو أن يدينوا بدينه فيصرفهم ذلك عن معارضته ومعلوم أنهم لم يكونوا يدينوا
بدينه وإلا لم يكونوا يحاربونه ويعادونه ويقتلوا الصحابة ومن دخل في دينه والعلم بذلك كله ضروري كالعلم به
في نفسه وأما صارف الدنيا فلو كان لم يكن إلا الرهبة أو الرغبة ومعلوم أنهم لم يرهبوا حين حاربوه فكيف يرهبونه
إذا عارضوه وأما الرغبة فمعلوم أنهم رغبوا عن الدخول في طاعته فكيف يرغبوا عن معارضته وذلك
لأنهم استعظموا الاستيلاء عليهم وأنفوا دهم له حتى قالوا كان غيره أحق بنزول القرآن عليه لما عظم حسدهم له
ولهذا قالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم فبان أن القوم لم يرغبوا أيضا في ترك معارضته وليس
لقائل أن يقول بأنهم خافوا أن يشغلهم الاشتغال بالمعارضة عن محاربته لأن القوم كانوا أهل الفصاحة والبلاغة والصنعة
صنعتهم فقد كانوا يتعاطون الأشعار مع الحروب وإن لم يكن المحاربة مانعة على المعارضات بالخطب والفصاحات
وإلا لم يكن صارفة عن ذلك في حالة من الحالات وأيضا فإنهم كانوا يتوادعون فهلا عارضوه حال الموادعة
من الحرب وأيضا فلم يكن يقاتله كلهم في ساعة واحدة فهلا وجدوا من فصحائهم من يعارضه ويكفونه أمر
الحرب كما قد تكفلوا كثيرا من الطعن والضرب فبان بذلك أن دواعيهم كانت متوفرة إلى معارضته ولا صارف يصرفهم
عنها وإنما قلنا بأنهم ما فعلوها لأنهم لو عارضوا القرآن أو شيئا منه بمعارضة لوجب أن يظهروها

في البلاد وينشروها في المحافل ولو فعلوا ذلك لوجب ان ينقل الينا على حد نقل القرآن ولو نقلت الينا لوجب ان
نعلمها على حد علمنا بالقرآن ومعلوم انا لا نعلمها فيجب ان لا يكون هناك معارضة للقرآن واما قلنا
بانه كان يجب ان يظهروها وينشروها لان الداعي الى معارضته يدعو الى اظهارها على الحد الذي ذكرناه ولا صارف
يصرف عن اظهارها وكل ما توفرت الدواعي اليه وخلص عن الصوارف فانه يجب فعله كما تقدم بيانه واما
قلنا بانهم لو اظهروها في البلاد ونشروها في المحافل لوجب ان ينقل الينا لان ما ظهر هذا الظهور واشتهر هذا
الانتشار نعلم بطريقة الاخبار ضرورة انه لا بد ان ينقل نقلا ظاهرا اذ لو جوز كتمانه مع ظهوره واشتهاره لم
نثق بشيء مما غاب عنا ولجوزنا ان يكون قد ظهر في زماننا وفي اقرب البلدان الينا ملوك وانبياء ومعجزات وايات كثيرة
وامور عجيبة ناقضة للعادة واشتهرت في البلدان ولم ينقل مع ذلك في هذه الازمان وذلك ينافي ضرورة نفسه
فان كونه منتشرا في البلدان يقتضي انه منقول الى هذا الحس وهو الانسان وكونه غير منقول اليه يقتضي انه غير منتشر
في البلاد ولا ظاهر بين العباد وكل عاقل يعلم بعد ما بين هذين الامرين وايضا فمن المعلوم الظاهر في
المعارضات والرسائل ان كل واحد منها متى نقل على جهة الاشتهار فانه ينقل على حد نقل الاخر كما نعلمه في
نقائض جرير والفرزدق ومن سواهم من الشعراء والخطباء وايضا فان دواعي المكذبين له متوفرة الى
نقل معارضته ليثبتوا بذلك سقوط نبوته ودواعي التابعين له متوفرة الى نقلها ليوضحوا انها غير مساوية لما
جاء به وقد نقل ما اتى به مسيلمة وغيره مما ادعى انه اراد به معارضة القرآن بل انه كان من عند الله وان كان
غير فصيح فكيف لا ينقل ما يعارضه ويبطله وليس هناك ما يصرفهم عن نقلها وقد بينا ان ما هذه حاله لا بد ان ينقل
فثبت انه لو كان هناك معارضة لوجب ان ينقل الينا واما قلنا بانها لو نقلت الينا لوجب ان نعلمها على حد
علمنا بالقرآن لانه يستحيل ان يتواتر بها الاخبار ولا نعلمها والا ادى الى ان يكون في الدنيا بلد عظيمة ومدينة
كبيرة نحو بغداد وهم لا يعلمونها وان نقلت اليهم اخبارها ومعلوم خلاف ذلك وايضا فانه
لما نفيح ان يخلق الله بين عباده من الشبه التي لا يقدرون على حلها لانه تلبيس وتعمية للمراد وملجئ على العباد
فلا يجوز منه تعالى ان يكون من العرب معارضة للقرآن ولا يخلق لنا العلم بها ولا يجعل لنا طريقا الى الاستدلال
عليها لان ذلك تلبيس وايهام للنبوة ممن لا يصح نبوته وذلك لا يجوز فثبت بذلك انه لو كان للقرآن معارضة لوجب
ان نعلمها على حد علمنا بالقرآن واما قلنا بانا لا نعلمها لان كل عاقل اذا رجع الى نفسه لا يجد العلم

معارضة للقرآن ابدا والا جاز ان نعلم امورا ولا نجد لها من انفسنا وذلك يعود على اثبات العلم بالنقض
والابطال. واما قلنا انه اذا كان كذلك وجب ان لا يكون هناك معارضة للقرآن لانها لو كانت
لعاد على ما علمناه من هذه الاصول المتقدمة بالنقض والابطال فثبت بذلك ان دواعيهم كانت متوفرة الى معارضة
القرآن ولا صارف يصرفهم عنها وانهم لم يفعلوها. وليس لقائل ان يقول فما انكرتم انهم قد فعلوا ما يقارب
القرآن وان لم يكن مثله في الفصاحة والنظم لانهم لو فعلوا ذلك لتصور المقصر منهم في الفصاحة انهم قد جاؤوا
بما يعارضه لقصوره عن الفصاحة وتصور الهوى له ذلك ويزين شياطين الانس له ايضا ولهذا يجب ان يظهروا
انهم عارضوه لمثل ما قدمنا اولا. وايضا فانهم لو كانوا اتوا بشيء من الاتيان بمثل القرآن لجاز ان يوجد في
كلامهم ما يساوي بعض القرآن لانه لو كان سبيل القرآن مع كلامهم سبيل كلام واحد هو افصح اهل زمانه فانه يجوز
ان يوجد في كلام المفضول ما يساوي بعض كلام الفاضل وان لم يكن كل كلامه كذلك وهذا اظاهر في صناعة الفصاحة
وغيرها من الصناعات ان الذي يأتي بما يقارب الصناعة الفائقة يوجد في كلامه ما هو احسن من بعض ما يأتي به
صاحب الصنعة الفائقة وهذا معلوم بالضرورة ومعلوم خلافه فانه لا يوجد في كلام العرب من الفصاحة
ما يساوي بعض سور القرآن والا وجب ان يظهروا ذلك لو علموه لما تقدم بيانه. واما قلنا بان من توفرت
دواعيه الى فعل من الافعال وخلصت عن الصوارف فانه اذا لم يفعل ذلك الفعل دل على عجزه لما تقدم بيانه ان الذي
به نقع التفرقة بين القادر والعاجز هو ان القادر يجب حصول فعله عند توفر دواعيه وانتفاء الصوارف عنه بخلاف
العاجز فان ذلك لا يصح منه وان توفرت دواعيه وخلصت عن الصوارف فاذا كانت العرب لم تفعل معارضة القرآن مع
علمنا بتوفر دواعيها الى ذلك وخلوصها عن الصوارف علمنا انها عجزت عن معارضة القرآن. واما قلنا ان
ما هذه حاله فهو معجز لان شروط المعجز متكاملة فيه وكل ما تكاملت فيه فهو معجز. واما قلنا انها متكاملة
فيه اما انه من فعل الله تعالى او جار مجرى فعله فالذي يدل على ذلك انا قد بينا ان العرب عجزت عن الاتيان بمثله
فلا يخلو ان يكون من فعله تعالى ام لا فان كان من فعله فقد صح قولنا وان لم يكن من فعله فلا بد ان يكون من فعل غيره
باقداره وتمكينه ليجعله معجزا الا على نبوته اذ لو لم يرد ذلك مع انه قد مكن واقدر عليه لكان ذلك تلبيسا

وتم كتبنا ...

وممكنا من شبهه لا يمكن حلها ولا طريق للعباد الى ايضاحها وهذا اقبح واغرا بالعباد بالجهل والله
تعالى لا يفعل القبيح فثبت انه لا بد ان يكون من فعله او جاريا مجرى فعله وأما انه ناقض للعادة فذلك
ظاهر لان العادة ما جرت فيهم بان ينشأ الرجل منهم ويلحق اللغة عنهم ثم يأتي من الكلام الفصيح بما لا يقدر
مشاهيرهم وفصحاؤهم والمعروفون بالبلاغة على الاتيان بمثله او بمقدار سورة من كلامه على كثرتهم بل لا يوجد
فصيح في عصر من الاعصار الا وفي اهل ذلك العصر من يساويه في الفصاحة او يقاربه فيها وهذا امر ظاهر
لا يحتاج فيه الى تطويل وأما انه متعلق بدعواه صلى الله عليه وآله فالذي يدل على ذلك انه اتى عقيبها
وعلى وفق ما ادعى ان احدا لا يقدر على معارضته في ذلك فثبت ان شروط المعجز متكاملة فيه وانما قلنا
ان ما تكاملت فيه شروط المعجز فهو معجز لانه لو لم يكن معجزا مع ذلك لعاد على كونها شروطا بالنقض والابطال
وايضا فمما يدل على ان القرآن معجز انا نعلم بالضرورة انه تحدى العرب به ونعلم بالضرورة انه ما نقل الينا
معارضة له فان كانت ولم تشتهر فذلك معجز لا محالة لان العادة ما جرت في المعارضات بمثل ذلك وان لم يكن
له معارضة فاما ان يكون لعجزهم عنها فيكون معجزا لانه ما جرت العادة بان اهل الصناعة يخرج فيهم من لا يمكن
احدا ان يأتي بمثل ما اتى به وان كان لا لعجزهم بل مع قدرتهم على الاتيان بمثله فذلك معجز لانهم ان كانت
دواعيهم متوفرة الى معارضته مع ذلك ولم يعارضوه فذلك مما لم تجر العادة بمثله ابدا ولا العقل قاض
به وان كان مع انتفاء الدواعي عن معارضته مع ما قد علم من مخالفته فذلك معجز لان العادة ما جرت بمثل
ذلك ولا يقضي به العقل ابدا وان كان لانه صرفهم عن المعارضة صارف كما تقوله النظام وطبقته انه لاجل
الصرفة فذلك معجز لانه ما جرت العادة ان يقع مثل ذلك ابدا على كثرة المخالفة المؤدية الى المحاربة فصح بذلك
ان القرآن معجز على كل حال وبذلك ثبت الوجه الاول من الدلالة على ان المعجز ظهر على يديه عقيب دعوى
النبوة الوجه الثاني انه جاء بالاخبار الكثيرة عن الغيوب والامور المستقبلة على سبيل التفصيل
مع استمرار الصدق فيها و لا يصح ذلك الا مع العلم بها وما هذه حاله فهو معجز دال على نبوة من جاء به
وانما قلنا بانه جاء بالاخبار على سبيل الغيوب على الوجه الذي ذكرناه مع استمرار الصدق فيها لان الاخبار
عن ذلك على ضربين منها ما تضمنه الكتاب ومنها ما تضمنته السنة اما ما تضمنه الكتاب

وكثير منها قوله تعالى وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله
إن كنتم صادقين فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا وهذا إخبار أنهم لا يعارضون أبدا وقد وقع مخبره على ما أخبر به ومنها
قوله تعالى ولقد صدقكم الله وعده إذ تحسونهم بإذنه فقرر أنه كان وعدهم ذلك في الدين جاز به يوم أحد ولولا أنه
وقع كما قال أما قررهم على ذلك ومنها قوله تعالى إن الذين كفروا ينفقون أموالهم ليصدوا عن سبيل الله
فسينفقونها ثم تكون عليهم حسرة ثم يغلبون فكان ذلك كما أخبر يوم بدر ومنها قوله تعالى في كفار قريش
أكفاركم خير من أولئكم أم لكم براءة في الزبر أم يقولون نحن جميع منتصر سيهزم الجمع ويولون الدبر وكان ذلك أيضا
يوم بدر ومنها قوله تعالى قل إن كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة من دون الناس فتمنوا الموت إن كنتم صادقين
ولن يتمنوه أبدا بما قدمت أيديهم فأخبر أنهم لا يتمنونه فكان كما أخبر ومنها قوله تعالى الم غلبت الروم في أدنى
الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين فكان كما أخبر ومنها قوله تعالى ألم تر إلى الذين نافقوا يقولون
لإخوانهم الذين كفروا من أهل الكتاب لئن أخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم أحدا أبدا وإن قوتلتم لننصرنكم والله يشهد
إنهم لكاذبون لئن أخرجوا لا يخرجون معهم ولئن قوتلوا لا ينصرونهم ولئن نصروهم ليولن الأدبار ثم لا ينصرون فإنه عنى
بذلك اليهود الذين كانوا بالحجاز وكان كما أخبر ومنها قوله تعالى سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب بما أشركوا
بالله ما لم ينزل به سلطانا وعنى به كفار قريش وكان كما أخبر ومنها قوله تعالى وإذ يعدكم الله إحدى
الطائفتين أنها لكم وتودون أن غير ذات الشوكة تكون لكم يعني عير أبي سفيان وكان كما أخبر ومنها قوله تعالى
إذا جاء نصر الله والفتح ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجا فكان كما أخبر في يوم فتح مكة ومنها قوله تعالى
قل للمخلفين من الأعراب ستدعون إلى قوم أولي بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون فهؤلاء المخلفون الذين تخلفوا عن غزوة
تبوك وقد دعوا إلى قتال من ذكر بعد النبي صلى الله عليه فكان كما أخبر ومنها قوله تعالى
يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم ويأبى الله إلا أن يتم نوره ولو كره الكافرون هو الذي أرسل رسوله بالهدى
ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون فأظهره الله تعالى على جميع الأديان ومنها قوله
تعالى يقولون لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل وعنى ذلك كبير أشرار المنافقين وكان كما أخبر به
فهذا قليل من كثير في القرآن **وأما ما تضمنته السنة** فكثير أيضا منها

قوله صلى الله

قوله صلى الله عليه وآله للزبير إنك تقاتل عليا وأنت له ظالم ولهذا لما ذكره علي عليه السلام يوم الجمل انصرف
عن القتال وأنشأ يقول ترك الأمور التي تخشى عواقبها لله أجمل في الدنيا وفي الدين
فاخترت عارا على نار مؤججة أنى يقوم لها خلق من الطين ه ومنها ما رواه عياض بن
حمار المجاشعي قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله يوما بمكة إن الله أمرني أن آتيهم فأبين لهم الذي أنا عليه
فقلت يا رب إني إن آتيهم يثلغوا رأسي كما يثلغ الخبزة فقال امضه وأنفق أنفق عليك وقاتل بمن أطاعك
من عصاك فإني سأجعل معك جيشا تبعثه عشرة أمثاله من الملائكة والفتح صدور عدوك الرعب وأعطيك كتابا
لا يمحوه الماء تقرأه نائما ويقظانا ثم قال رسول الله صلى الله عليه وآله انظروني وقريشا فإنهم قد دموا وجهي
وسلبوني أهلي وأنا أدعوهم فإن أغلبهم يأتوا ما أدعوهم إليه طائعين أو كارهين وإن يغلبوني فاعلموا أني
لست على شيء ولا أدعوهم إلى شيء وهذا يوافق ما في القرآن من أن دينه ليظهر على جميع الأديان ومنها
قوله صلى الله عليه وآله لعمار بن ياسر رضي الله عنه تقتلك الفئة الباغية وآخر زادك من الدنيا ضياح من لبن
فكان كما أخبر والقصة مشهورة ومنها أنه وعد الصحابة كنوز كسرى وقيصر فكان كما أخبر ومنها
أنه قال النضر وابن عقبة بالنار فقتل الزبير ومنها أنه قال لسلمان سيوضع على رأسك تاج
كسرى فكان كذلك ومنها أنه قال صلى الله عليه لعائشة ستنبح عليك كلاب الحوأب فكان كما أخبر
ومنها أنه قال لعلي عليه السلام لتخضبن هذه من هذه فكان كما أخبر ومنها أنه قال لعلي عليه السلام
تقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين فكان كما أخبر ومنها أنه أخبر أنه تقتل رجلا مخدجا
يعني ذا الثدية الذي كان له يد مثل حلمة الثدي وعليها شعيرات مثل شعر الهرة فكان كما أخبر ومنها
أنه لما قتل زيد بن حارثة بمؤتة قال صلى الله عليه وهو بالمدينة قتل زيد وأخذ الراية جعفر ثم قال قتل جعفر
وتوقف ثم قال وأخذ الراية عبد الله بن رواحة وذلك أن عبد الله بن رواحة لم يسارع إلى أخذ الراية
كما فعل جعفر ثم قال وقتل عبد الله بن رواحة ثم قام صلى الله عليه وآله إلى بيت جعفر بن أبي طالب فاستخرج
ولده ودمعت عيناه ونعى جعفرا إلى أهله وجاءت الأخبار كما أخبر ومنها ما روي أنه صلى بالناس
صلى الله عليه وآله ثم قال إن النجاشي قد توفي في هذه الساعة فاخرجوا بنا إلى المصلى حتى نصلي عليه فصلى عليه
وما علم هرقل بموت النجاشي إلا من المدينة من تجار سافروا من المدينة إلى الشام ومنها حديث

المنافقين الذين همّوا ان يقتلوا رسول الله صلى الله عليه وآله وهم اثنى عشر رجلاً فاخرجهم من بين اصحابه وقال قم يا فلان قم يا فلان
واخبر بما كانوا قد اسرّوا وكتموا عنه صلى الله عليه وآله ومنها انه لما ضلّت ناقته في غزوة تبوك وقال المنافقين
ما قالوا انه يخبر من السماء ولم يدر اين ناقته قال والله ما ادري الا ما علمني الله وقد دلّني عليها وهي في الوادي
في شعب كذا حبستها شجرة بزمامها فانطلقوا فاتوا بها ومنها انه بعث خالد بن الوليد من تبوك في
اربعمائة وعشرين فارساً الى اكيدر بن عبد الملك بدومة الجندل من كنده فقال خالد بن الوليد يا رسول الله كيف لي
به في وسط بلاد كلب وانما انا في اناس يسير فقال عليه السلام ستجده يصيد البقر فتاخذه فخرج خالد حتى اذا كان من
حصنه بمنظر العين في ليلة مقمرة صائفة وهو على السطح معه امرأته صعد على ظهر الحصن من الحرّ فاقبلت البقر
تحكّ بقرونها باب الحصن فقال اكيدر والله ما رايت بقراً جاءتنا ليلاً غير تلك الليلة لقد كنت اضمر لها الخيل اذا
اردت اخذها شهراً او اكثر ثم ركب بالرجال والاله فلما فصلوا من الحصن وخالد ينظر اليهم لا يصهل منها فرس
ولا يتحرك فساعة فصل اخذته الخيل فاستاسر اكيدر ومنها عن عبد الله بن عمرو بن العاص ان ذا الخويصرة
التميمي اتى رسول الله صلى الله عليه وآله وهو يقسم غنائم حنين فقال يا رسول الله لم ارك عدلت فغضب رسول
الله صلى الله عليه وآله وقال اذا لم يكن العدل عندي فعند من يكون فقال عمر الا اقوم اليه يا رسول الله فاضرب
عنقه قال دعه فانه سيكون لهذا شيعة يتعمّقون في الدين حتى يمرقوا كما يمرق السهم من الرمية فينظر في النصل
فلا يجد فيه شيئاً وينظر في القدح فلا يجد شيئاً ثم ينظر في الفوق فلا يجد شيئاً سبق الفرث والدم وهم الخوارج الذين
كانوا اخرجوا فكان كما اخبر ومنها اخباره بما كان في ليلة الاسرى من الارض الى السماء وبما راى في طريقه
مما لا يمكن ان يكون الا عياناً او عن علم يقين ومنها اخباره بقتل الحسين بن علي عليه السلام ووصفه للموضع الذي
يقتل فيه ومن يقتله ومنها انه لما فتح مكة هرب عكرمة بن ابي جهل فتحيّل عكرمة وتسلّم فلا نذكروا
اباه بحضرته فكان كما اخبر ومنها لما نزل والنجم اذا هوى قال عتبة بن ابي لهب كفرت برب النجم فقال
عليه السلام سلط الله عليك كلباً من كلابه فخرج عتبة الى الشام فلما كان في الطريق زار الاسد فجعلت فرائصه
ترتعد فحطّه اصحابه بانفسهم ومتاعهم من كل جانب فجاء الاسد لا يلبس رؤوسهم ثم ضغمه ضغمة كانت اياها
فقال وهو باخر رمقه الم اقل لكم ما اظلت السماء من ذي لهجة اصدق من محمد وهذا جاري مجرى الخبر والا فهو من

الحمد لله

يا ولي المسلمين وسيد العالمين نعرفكم برجل من اهل الدين والورع من اهل البلاد
وهو يشكو اليكم ويطلب منكم مشكل ندفع عنه الضرر والقهر من بعض
المتصرفين الذين ليس له مسكة لا من العلم ولا من الدين فاعرفكم ان
هذا الرجل يتصرف في ماله كتصرف المالك في مملوكه

ad 185

بسم الله الرحمن الرحيم

الخط الكريم السامي السوي الامامي المرابطي يشهد بان
العربي احمد على بن محمد ممن كان يتصرف بامرنا فلا ناخذ
ماله بغير وجه شرعي ولا نقصه ولا يشفع بدوابه ولا بمال احد منه
الزكاة والفطرة ومن احد منه ساعي الحد المرفوع للبحر
الادب ما والدرك في الانصاف على السيد الامام محمد وصلاح
لسائلكم شهر شعبان عام سبع واربعين سنة بعد الالف

جملة دعواته المستجابة التي لو ذكرناها لطال الشرح ومنها ان شيبة بن عثمان بن ابي طلحة كان يطلب
غرة منه صلى الله عليه وآله لقتله وكذلك النضر بن الحارث قالا فلما خرجنا الى هوازن وانهزم المسلمون
قال شيبة جئت من ورائه فرفعت سيفي حتى دنا خطه فغشي فؤادي فعلمت ان الرجل ممنوع ثم التفت الي
وقال ادن يا شيبة فدنوت ووضع يده في صدري فصار احب الناس الي وقاتلت ولو عرض لي ابي لقتلته في نصرته
وقال النضر بن الحارث قصدته من ورائه فرأيت عنده قوما بيض الوجوه فقالوا اليك اليك فرعب فؤادي وارتعدت جوارحي
فعلمت ان الرجل على حق ودخل الاسلام في قلبي فلما رجع من هوازن قال لشيبة الذي اراده الله بك خير مما
اردته وحدثني بجميع ما كان في نفسي فقلت ما اطلع على هذا احد الا الله واسلمت وقال النضر ثم لقيت
به عليه السلام بعد رجوعه من الطائف فقال يا نضر الذي اراده الله بك خير مما اردته يوم حنين مما حال الله بينك
وبينه ومنها انه لما حاصر اهل الطائف قال له عيينة بن حصن ائذن لي حتى آتي اهل الحصن فاكلمهم فاذن
له فدخل عليهم فقال فداكم ابي وامي لقد سرني ما قد رأيت والله ليس في العرب احد غيركم ما لقي محمد مثلكم ولقد
مل المقام فاثبتوا في حصنكم فانه حصين فلما رجع قال عليه السلام ما قلت قال قلت ادخلوا في الاسلام
فوالله لا يبرح محمد عقر داركم حتى تنزلوا فقال له عليه السلام كذبت قلت لهم كذا وكذا وعاتبه ابو بكر
فقال استغفر الله واتوب اليه ولا اعود ابدا ومنها انه قال لعلي عليه السلام الا اخبرك باشقى الناس
رجلين احيمر ثمود ومن يضربك يا علي على هذه ووضع يده على قرنه فتبتل منه هذه واخذ بلحيته وكان كما اخبر
ومنها اخباره لعمه العباس بالمال الذي وضعه عند ام الفضل وبما اوصاها وهذه الاخبار واخواتها
ان كانت متواترة اورثت العلم وان كانت احادا اجريت مجرى الاخبار عن شيء خاص فانه اوجب العلم وان كانت
الاخبار به احادا الا انها كانت متواترة على معنى واحد فثبت انه اخبر عن الغيوب واستمر الصدق فيها على سبيل التفصيل
وانما قلنا ان ذلك لا يصح الا من عالم لان غير العالم لا يستمر صدقه فيما اخبر به من الاخبار الكثيرة التي لا يعلمها
وانما يقع ذلك على سبيل الندور والاتفاق في الخبر والخبرين والالف والالفين وفرق بين العالم بما يخبر به وبين
غير العالم به وذلك مما يعلم بالضرورة بالخبرة والتجربة جلاه وانما قلنا ان ذلك معجز لان فيه معنى
المعجز فان الاخبار بذلك مع الصدق على الاستمرار فعل ناقض للعادة فانه ما جرت العادة بان الانسان

اخبر عن الغيب بالاخبار الكثيرة وكان الصدق فيها بل هذا من اغرب الاشيا واعجبها ولا يعلم ذلك الا على ايدي الانبيا عليهم
السلام بل يعلم خلاف ذلك وان الكذب يقع فيمن يتصدى لها ولا شك انه متعلق بدعواه صلى الله عليه واله
فثبت انه معجز وايضا فانه لا يصح ذلك الا من عالم به ولا يعلم الغيب الا الله فلا بد ان يكون من الله تعالى ولا
يجعلها الله على يديه الا وهو نبي صادق فدل ان ذلك ان يكون معجزة له الوجه الثالث من الدلالة
على ان المعجز ظهر على يديه هو ما ثبت من انه صلى الله عليه واله اتى بمعجزات كثيرة ناقضة للعادة لا يختلج في نقضها للعادة
الى من نظر واستدل لظهورها وهي ضربان منها ما تواترت الخبرية ومنها ما هو من طريق الاحاد الا انها
لو كانت بجمعها احادا لدلت على نبوته صلى الله عليه لتواترها على معنى واحد ولانه من سمع الاخبار وبحث عن السير
والاثار علم على الجملة ظهور معجزات كثيرة على محمد صلى الله عليه واله وقد عد العلما معجزاته صلى الله عليه واله الف
معجزة وهي معروفة عندهم مدونة منها انه صلى الله عليه واله اطعم العدد الكثير من الطعام اليسير
في عدة مواضع حتى شبعوا احدها لما نزل قوله وانذر عشيرتك الاقربين قال علي فذبحت شاة وجئت بعس من لبن
وادع لي بني ابيك بني هاشم ففعل ودعاهم فدخلوا وهم اربعون رجلا فاكلوا حتى شبعوا وشربوا حتى ارتووا وما
نقص من الطعام الا اثار اصابعهم ولبن العس على حاله حتى قال ابو لهب كادما سحركم محمد فقاموا قبل ان يدعوهم
وامره ان يفعل لهم ذلك في اليوم الثاني والثالث ودعاهم في قصة طويلة وكان ذلك من الظاهر الجلي لمن بحث
عن الاخبار ومنها حديث جابر يوم الخندق وهو قوله رايت رسول الله خميصا وهو يعمل في الخندق فجئت فذبحت
عناقا وطبخت المراة صاعا من شعير وخبزته وجئت فقلت صنعت لك طعاما فقم معي فقال عليه السلام فيسير معي
اصحابي فاستحييت فقلت انت واصحابك فقال عليه السلام قوموا الى دعوة جابر فجئت واخبرت المراة وقلت
هذا هو الفضيحة فقالت انت قلت واصحابك فقال لا ولكنه لما قال انا واصحابي استحييت فقلت انت واصحابك
فقالت هو اعلم بما قال فلما جا عليه السلام قال ما عندك قلت عناق في التنور وصاع من شعير خبزناه فقال
عليه السلام خذ اللحم وغط التنور وخذ الخبز من موضعه وغطه وادخل اصحابي عشرة عشرة قال جابر فاكلوا واكلنا
نحن وقسمنا بعد ما بقي وثانيها يوم الحديبية لما نفدت الازواد شكوا الى رسول الله صلى الله عليه واله فقال
ايتوني بما بقي معكم من ازوادكم فجاوا به فوضع الدقيق ناحية والسويق ناحية والتمر ناحية والخبز ناحية ودعا

الله فماصت الانطاع فاكلوا وتزودوا حتى ملأوا كل جراب وثانيها مثل هذه الغزوة في قصة تبوك
قال لعمر ناد في الناس يأتوا بفضل ازوادهم ودعا حتى فاض ومنها انه سقى الشراب القليل الجم الغفير
في عدة مواضع احدها خبر الميضاة في غزوة تبوك توضى بميضاة وبقي يسير من الما فقال عليه السلم احتفظ به
فسيكون لهذا الماء شان وتقدمه العسكر فلما بلغهم عليه السلم ثار الناس في وجهه وقالوا العطش العطش
فاستدعى بالميضاة ووضع يده فيها ففار الماء من بين اصابعه حتى شرب منه العسكر وارووا وامنه جمالهم ودوابهم
وثانيها في هذه الغزوة ايضا كان في طريقهم وشل من ماء يلقي الراكب والراكبين فقال عليه السلم من سبق الى
الما فلا ياخذ منه شيئا فلما جاء اخذ بيده الما ومضمضه ثم مجه الى الما فكثر حتى شرب منه الجيش كله ثم قال من
بقي منكم فسيسمع لهذا الوادي شانا فكان ذلك الما يسقي جانبيه وفي هذه الغزوة ان الناس شكوا اليه
قلة الما فدعا عليه السلم فمطروا واخاءان الغدران امتلأت ومنها انه لما نزل بالحديبية استقوا ما
البئر حتى اخذوا الطين والما فدفع عليه السلم سهما الى البراء بن عازب ليغرزه في البئر ويقول بسم الله فنبع الما حتى فاض
لولا انا اخذنا بالبئر لغرق وحتى كانوا يغرفون الما من راس البئر ومنها ان قوما شكوا اليه قلة ما بئرهم
في الشتا فتفل فيها فانفجرت بالما الزلال العذب ولهذا طلب اصحاب مسيلمة منه مثل ذلك فتفل في بئر فغار ماؤها
ومنها في غزوة تبوك كان معه تمر في مزود وكان ياكل معه جماعة من الصحابة وكان بلال الصب منه حتى اكلوا منه
اياما فلما كان اخر يوم بقي منه سبع تمرات فدعا بغلام من ملك البلاد فدفعها اليه ومنها قصة شاة
ام معبد وانه مسح على ضرعها وقد جهدها الجوع فدرت وحلبت فسقى اصحابه وشرب وبقي لبن ملء العساو والقصة طويلة ومنها تسبيح الحصا في كفه ومنها
ومنها انه كلمه الذراع المسموم وقال لا تاكلني فاني مسموم
كلام الضب ومنها ان النعمن العقبي الانصاري ضرب ضربة فسقطت عينه فاخذها بيده وجاء بها اليه
عليه السلم فردها الى مكانها فكانت اقوى عينيه وكانت الاخرى تعتل وهذه لا تعتل ابدا ومنها ان عليا عليه السلم
رمدت عينه فتفل فيها فلم ترمد ابدا بعدها ودعا له الله ان يصرف عنه الحر والبرد فكان لباسه في الصيف والشتا واحدا
ومنها مجي الشجرة اليه حين دعاها تخد الارض بعروقها ثم عادت فاستوت قائمة على اصولها في موضعها
ومنها انه جلس لقضا الحاجة فقال للنخلتين تساعدا بي انضما فانضما ومنها ان طفيل بن عمرو لما اسلم
قال اذهب الى قومي وادعوهم فاجعل لي علامة فجعل في جبينه نورا فقال هذه مثله فجعله في علاقة سوطه

فصار الى قومه فقالوا ان الجبل ليلتهب ولا عاهم فاسلموا معد ان تماس نفسا وكان يسمى ذا النور   ومنها
الملحاة وقد عهد القيس قال لهم ان شئتم وصفت بلادكم وان شئتم وصفت لكم قالوا صفها لنا فان ذلك ابلغ لمانا فوصفها
لهم فقالوا لانت اعلم ببلادنا منا ثم اخذ بازر شاة لهم فابيض ما اخذته يده فكلما وضعت فيه ملك العلامه وكذلك
كلما نسل منها الى اليوم وهذا مشهور في البحرين   ومنها حنين الجذع اليه لما عدل الى المنبر وكان قبل
يخطب بجنبه فلما التزمه سكن وكان بمحضر الجماعة للصلوة   ومنها انشقاق القمر او لعنه حين طلبه قومه بمكة
واشاروا اليه فانشق نصفين قال ابن مسعود فرأيت حرى بين فلقتي القمر فقالوا سحر مستمر فقال تعالى اقتربت الساعة
وانشق القمر وان يروا اية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر قيل قالوا استمر سحره من السما الى الارض   ومنها ختم النبوة
على ظهره بين كتفيه مثل بيضة مكتوب عليه لا اله الا الله وحده لا شريك له توجه حيث شئت فانك منصور
ومنها معجزة البعير وانه استعان به من اهله حين كبر فارادوا ذبحه فهو شكوه الى رسول الله صلى الله عليه واله
فاطلقه   ومنها معجزة الحمار الذي اخذه من خيبر وقوله صلى الله عليه ما اسمك قال الحمار اسمي عفير بن يزيد بن شهاب
بن حسنفه قال وليس كنت لليهودي كنت اعثر به عمدا وكان يجيع بطني ويضرب ظهري فقال له صلى الله عليه
هل لك من اربه قال لا قال ولم قال لاني حدثني ابي عن جدي عن ابائه انه ركب نسلنا سبعون نبيا وان اخر نسلنا يركبه
نبي يقال له محمد ولم يبق من نسل جدي غيري ولم يبق من الانبيا غيرك فقال له قد سميتك يعفور يا يعفور قال لبيك.
وغير ذلك من المعجزات الباهرة التي لا يمكن احصاؤها ها هنا مع انها مستفيضة مشهورة فثبت بذلك ان المعجز ظهر على يده
عقيب دعوى النبوة   وانما قلنا ان كل من ظهر المعجز على يده عقيب دعوى النبوة فهو نبي صادق لانه لو لم يكن
صادقا فان كان كاذبا في خبره لان الخبر اما ان يكون مخبره على ما اخبر فهو الصدق واما ان لا يكون كذلك فهو الكذب
ولا يجوز ان يظهر المعجز على الكذابين لانه يكون جاريا مجرى التصديق بالقول فان الوزير اذا ادعى بحضرة الملك انه ولاه امر
الرعية واطلقوا يده فيهم ولا فرق بين ان يقول الدليل على صدقي ان الملك يقول صدقت فيقول الملك ذلك وبين
ان يقول الدليل على صدقي انه الان يضع خاتمه في يدي وتاجه على راسي فيفعل الملك ذلك في انه يكون مصدقا له
في الحالين جميعا وربما كان التصديق بالفعل اعظم واجل فانه قد يصدق من ليس بعظيم المنزلة بالقول ولا يرضى بالفعل
نحو اظهار المعجز ووضع التاج على الراس الا من هو رفيع القدر وقد ثبت ان تصديق الكاذب قبيح بالقول فكذلك بالفعل

قال

188

فان قيل انما كان قبيحا القول لانه كذب والكذب قبيح والتصديق بالفعل ليس بكذب لانه ليس بكلام فضلا عن ان
يكون كذبا قلنا انه وان لم يكن كذبا فانه يوهم الكذب لانه يكشف عن انه صادق والحكم يجري مجرى قوله هو
صادق وايهام القبيح والدعاء اليه قبيح وايضا فانه لا يشك احد ان عنده يعلم انه صادق ولانه متى قال الدليل
على سوى ان الله تعالى يحيي هذا الميت بعد احياه وترد هذه الفضيحة بعد ردها وغير ذلك فانه لا يجوز ان يفعله تعالى
لغير غرض فانه قبيح وهو تعالى لا يفعل القبيح ولا يجوز ان يكون فعله على وجه التكذيب لان كل عاقل لا يفعل مثله التكذيب
بل للنقضه فبقي انه انما فعله على قصد التصديق له وايضا مما يدل على نبوته صلى الله عليه واله ما ورد
في الكتب الاولى المنزلة من الله تعالى وانها تشهد له بالرسالة كما قال تعالى في ايات كثيرة مصدقا لما بين يديه اي انه على مصداق
ما شهدت به الكتب الاولى وحكى ان عيسى عليه السلم قال ومبشرا برسول ياتي من بعدي اسمه احمد وقال في
اليهود الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وقد شهد له من اهل التوراة والانجيل من اسلم منهم واقروا انه مذكور
عندهم معهود عليهم فيه كما ذكره الله تعالى في القران ونحن نذكر بعضا مما في الكتب الاولى ليتضح ان نبوته عليه السلم
ظاهرة جلية منها في الفصل الحادي عشر من السفر الخامس عن موسى عليه السلم ان الرب قال لموسى انه مقيم
لهم نبيا مثلك من بين اخوتهم وايما رجل لم يسمع كلماتي التي يؤديها عني ذلك الرجل باسمي انا انتقم منه وهذا
يدل على ان النبي الذي يقيمه ليس من بني اسرائيل بل من اخوتهم اولاد اسمعيل ولم يخرج نبي منهم سوى محمد صلى الله عليه واله
وقد كان خروجه بين بني اسرائيل في المدينة لانهم مطيفون بها النضير وقريظة وبني قينقاع والشام ومن ذلك
ان في التوراة ان يعقوب قال لا يزول الملك من يهودا والوحي من بين رجليه حتى ياتي الذي له الملك واياه ينتظر الامم
محمرة عيناه كشارب الخمر مبيض اسنانه كشارب اللبن وهذا يدل على ان ذلك هو محمد صلى الله عليه واله لان
يخبر انا من حمرة عينيه والصفات توجدها كاملة فيه ولا يجوز ان يكون من تامله اليهود وهو المسيح لانه لا
بطل امر يهودا وما زال امر اليهود الا برسول الله صلى الله عليه واله وفي بعض كتبهم عن الله تعالى انه قال ابي
مويد بني قيدار بالملائكة فيحوزون البكم بالخيل والبغل والسلاح فيدبرون لكم الدين ويهشمون اناكم بالحمية والغضب
ويبين عوتكم للناس عزكم ويلبسونكم الهه مجدكم وجميع رضاي تفعلون ذلكم وبنو قيدار هم العرب فلو قاتت على خطايا
ما فعلت باليهود ما ذكر الله مدحهم بذلك ولا رضيه ومنها في الفصل الاول من كتاب صفنيا ايها الناس

نحو اليوم الذي تقوم فيه للشهادة فقد كان ان اظهر حكمي لجنس الامم وجميع الملوك لاحث عليهم سخطي والـيم
غضبي فتحترق الارض احتراقا بسخطي وتكربي هنالك احدد للامم اللغة المختارة ليدعوا اسم الرب جميعا
وليعبدوه في ربقة واحدة معا وليأتوا الي الذبائح من مغابر انهار كوش وقد فعل الله تعالى ذلك لمحمد صلى الله عليه وآله
فانه جدد به للامم التعبد باللغة العربية وهي المختارة حتى صار والخلق يتعبدون بها في تلاوة القرآن والاذان والاقامة
والخطبة والتشهد وسائر اذكار الصلاة والتسبيح وصار كثير من الاعاجم ما ينطقهم الا اللغة العربية وذلك لمحمد
صلى الله عليه حرست امته وظهرت على جميع الاديان وملكت البلاد والعباد شرقا وغربا واختلطوا بهم حتى لا
ينطقون في كثير من بلدانهم الا باللغة العربية ومنها في الفصل السادس عشر من اشعيا النبي ارض
البادية العطشى لتبتهج البراري والفلوات وليبتهج ويزهر مثل الورد فانها ستعطى باحمد محاسن لبنان وكمثل
حسن الدساكر والرياض وسترون جلال الله وبها الاهة وهذا التصريح باسم احمد صلوات الله عليه وقد اعطيت
ارض العرب في البوادي والبراري به الرياض وانواع الفاكهة في بوادي مكة وغيرها الى حله من البصرة وكانت من القفار
والمهامه وكثر سكانها وذكر الشيخ ابو الحسين البصري انه رأى هذا الكلام في نقول البصائر ولم يذكر فيه احمد قال
وعلمت ان في هذا الكلام كلام قد اسقطه بعضهم ولعل بعضهم حرفه ومنها في الفصل العشرين من كتاب اشعيا
ان الضعفاء والمساكين يستقون ماء ولا ماء لهم قد جفت السنتهم من الظما وانا الرب احيب لهم دعوتهم ولن اهملهم بل
افجر في الجبال الانهار واجري بين القفار العيون واحدث في البدو آجاما واجري في الارض العطشى ماء معينا
وانبت في القفار البلاقع الصنوبر والآس والزيتون واغرس في القاع الصفصف السرو والبهية ليروها جميعا
ثم يتدبروا وليعلموا ان يد الله صنعت ذلك وقدوس اسرائيل ابدعه وهذه صفات العرب لانهم كانوا في المعاطش
تفجرت لهم المصانع في القفار وبين الجبال وجرت الانهار بغربي البصرة وذلك لظهورهم بدولة محمد صلى الله عليه وآله
ومنها ما ذكره في الفصل الحادي والعشرين من كتاب اشعيا انه قال امرا جديدا وسيتبرون ذلك والعز فوقه
ليسبح وليحمد في جوانب الارض بنات ذي حبة النعام لاني اجريت الماء في البدو واجريت الانهار في بلد ايشمون
لتشرب منه المصطفاة فليشرب منه الامة التي اصطفيتها وبلد ايشمون هي القفار والامة المصطفاة التي
صارت لها بلاد البدو كما ذكر هم امة محمد صلى الله عليه وآله وليس لهم ان يصرفوه الى ما ينتظر اليهود من المسيح لان ما

في دار

في كتاب اشعيا انه من بلاد البدو وجبال فاران كما اعلمنا بذكره والمسيح انما ينتظر من بلاد الروم ولابد قد
بين ذلك في كتاب حزقيال قال ان الذي يظهر من البادية يكون فيه خوف اليهود وهو ان امه مغروسة على الما
بدمك فهي كالكرمة التي اخرجت ثمارها واغصانها عن مياه كثيرة وتفرقت منها اغصان كالعصي قوية
مشرفة على اغصان الاكابر والسادات وتسمقت وان تفرعت اغصانهن وانبالهن على غيرهن وحسنت اقدارهن
بارتفاعهن والتفاف شعبهن فلم تلبث تلك الكرمة ان قلعت بالسخطة وضرب بها على الارض واحرقت السمائم
ثمارها وتفرقت قواها ويبس عضا عودها واتت عليها النار فاكلتها فعند ذلك غرس غرس في البدو
في الارض المهملة المعطلة العطشا وخرج من اغصانه الفاضلة وفي نقل النصارى وخرج من اغصانه المختارة
وفي نقل من السرياني من اغصانه المنتجبة نار فاكلت ثمار تلك حتى لم يبق منها غصن قوية ولا قضيب ينهض بامر
السلطان وليس يستحق ان هذا الكلام ورد في ذم اليهود وسخط الله عليهم وذلك دليل على انه يعني بعد زوالها
الغرس الذي غرس في ارض البادية ودل قوله من اغصانه المنتجبة على انه نبي من قبل الله تعالى وهذا انما يتحقق بالنبي عليه السلم
لان اليهود زال عزهم ولم يبق منها نبي الا نبي بارض الحجاز وعنى بها من القبيل غير ذلك بالمنتجب النار من الغرس
الذي غرس بالبادية فالغرس هو النبي صلى الله عليه واله واتباعه والغصن المنتجب هو علي بن ابي طالب عليه السلم
والذين كانوا معه حسن وحسين ومنها قيل هذا في الفصل العشرين من اشعيا وهو مذكور في الثالث وخمسين
وما به من مامين داود رواه الشيخ ابو الحسين قال زاه وذكر ابن ربن الطبري رحمه الله انه في الثاني وخمسين هكذا
لتبتهج البوادي وقفارها ولتبصر ارض قيدار مروجا ولتسبح سكان الكهوف وليهتفوا من قلال الجبال بحمد
الرب وليذيعوا تسابيحه فان الرب ياتي كالجبابرة وكالرجل المحارب المتلظي للكمين فهو يزجر ويحنق ويقتل اعداءه
وقيدار هو ابو العرب وابن اسماعيل واوضحه وقد صارت مروجا وقد اخبر انه الحق بما هو من قبل الله سبحانه
بما فيه الانتقام من الاعداء وذلك بدا على مثل ما دل عليه ما قبله وان هذا الذي يتقدم يخرج بامر الله من بني قيدار
والنبي الامي محمد صلى الله عليه ومنها في الفصل التاسع من السفر الاول من التوراة ان هاجر لما غضبت
عليها سارة تراءى لها ملك الله فقال لها يا هاجر اين تريدين ومن اين اقبلت قالت اهرب من سيدتي سارة فقال
لها ارجعي الى سيدتك واخفضي لها فان الله سيكثر زرعك وذريتك وستحملين وتلدين ابنا وتسميه اسماعيل
من اجل ان الله سمع دعاءك وخشوعك وهو يكون عين الناس وتكون يده فوق الجميع ويد الجميع مبسوطة اليه

بالخضوع وهو يشكر على جميع نحوه لخويه هكذا نقل من ربن الطبري الطبيب وهذه بشارة وليس يجوز ان يبشر بالملك من
قبل الله الا وهو حق وصواب ومعلوم ان اسمعيل واولاده ما كانوا ممن قبل الا في القليل من الارض وما يستطيب
بل الجميع بالخضوع الا الامة محمد صلى الله عليه وآله فملكوا البلاد العراق والشام والغرب والشرق وفي بعض كتبهم
جاء الله من طور سينا والقدوس من جبال فاران لقد انكشفت السماء من بهاء محمد وامتلأت الارض من حمده يكون شعاع
منظره مثل النور يحوط بلده بعزه تسير المنايا امامه وتصحب سباع الطير اجناده فقام فمسح الارض وتأمل الامم
وبحث عنها فتضعضعت الجبال القديمة واتضعت الروابي الدهرية وتزعزعت ستور ارض مدين ولقد حاز المساعي
القديمة وغضب الرب على الانهار فجرى في الانهار واحتدام صولتك في البحار ركبت الخيول وعلوت مراكب
الانقاذ والغوث وستنزع في قسيك اغراقا ونزعا وترتوي السهام بامرك يا محمد ارتواء ولتخرق الارض بالانهار
فلقد رأتك الجبال فارتاعت والحرق عنك شؤبوب السيل ونعرت المهاوي نعيرا ورفعت ايديها وجلا وخوفا
وتوقفت الشمس والقمر عن مجراهما وسارت العساكر في برق سهامك ولمعان نيازكك تدوخ الارض غضبا وتدوس
الامم زجرا لانك ظهرت لخلاص امتك وانقاذ تراث ابائك هكذا نقل من ربن الطبري رحمه الله فاما النصارى
فروي بالشيخ ابو الحسين رحمه الله انه رأى في نقولهم والظهر من جبال فاران لقد تقطعت السماء من بهاء المحمود وترتوي
السهام بامرك المحمود لانك ظهرت لخلاص امتك وانقاذ مسيحك قال الشيخ رحمه الله ونقل لي من السرياني بدل الامم
قوله وتأمل الامم وبحث عنها كذب الامم وبدل الامم قوله ونعرت المهاوي رفعت الهاوية صوتها واحتفت لسطلعها
اي ارتفع من كان منخفض القدر في عكس قوله فتضعضعت الجبال القديمة اي انخفض الملوك ومن كان رفيع القدر ونقل
وتوقفت الشمس والقمر عن مجراهما التشبيه في برق سهامك ولمعان نيازكك اي انه قد بلغ من كثرة عساكرك وليس ه
شك الجهم ما قد يزيد شعاعه على شعاع الشمس والقمر وقد غشيهما فاحتاجا اليه وذلك على سبيل المبالغة وجبال
فاران هو الحجاز لان في التوراة ان اسمعيل تعلم الرمي في برية فاران ومعلوم انه انما نشر ملة صلوات الله عليه ح
وفيه دلالة ان محمدا الخارج من جبال فاران هو رسول الله صلى الله عليه دون المسيح الذي تنتظره اليهود من بلاد العجم
فاما نقل بعضهم المحمود فهو بمعنى محمد لان محمودا ومحمدا هما اللذان وقع لهما الحمد وهو في السريانية مشبحا اي محمود ومحمد
ولهذا اذا اراد السرياني ان الحمد لله شبحا لالاها فقوله شبحا هو الحمد ولم يأت من جبال فاران من صفته

هكذا الا مجمد وما ذكره في البحار وانفلاقها له يدل انه رسول الله صلى الله عليه وآله لان امته ركبت البحار
بالجيوش واطاعت في ذلك وانفلقت لها. واما قوله وانفاذ مسيحك فان النبي صلى الله عليه وآله انقذ المسيح عيسى
عليه السلم من افتراء اليهود عليه وكذب النصارى بحاله. وفي نقل اليهود جاء الرب من طور سينا والقدوس من جبال فاران
سرمدا وهذا يدل ان المراد به الوحي والشرع دائما وانه ليس الغرض به المسيح الدجال لانه لا يكون الا قليلا. وهذه
البشارات في الكتب المتقدمة تدل على ان محمدا صلى الله عليه وآله نبي صادق وان نبوته حق وصواب. وذكر مسلم الحنا
ان هذا الفصل لهم حتى او يعرفه من يعرف اللغة السريانية وقد تم ما ذكرناه الموضع الثاني وهو في الدلالة على نبوته صلى الله عليه وآله
واما الموضع الثالث وهو في شرح المطاعن والجواب عنها. فاعلم ان شرح المطاعن والرد عليهم يختلف بحسب
اختلاف مذاهبهم ومطاعنهم في النبوات وفيما يحضرها. اما من لا مذهب له الا نفي الصانع الحكيم من الدهرية
واصناف الثنوية والطبايعية وقدماء الفلاسفة فان الشبه التي يوردونها انما تتعلق باثبات الصانع وباثبات الاله
عز وجل والرد عليها والا فيما يوردونه قد تقدم بيانه واتضح برهانه ولا معنى لاعادته هاهنا. واما من يثبت
الصانع والالهية والرد حكمته من اهل الكتب الماضية واليهود والنصارى وغيرهم من البراهمة وسواهم من اعداء انبياء
الله من الباطنية الملاحدة فان شبههم في ذلك مختلفة منهم من يطعن عليه صلوات الله عليه من قبل المعجز ومنهم
من يطعن عليه من قبل الشريعة. اما من يطعن عليه من قبل المعجزة **اما الباطنية**
فلهم في ذلك شبه مزخرفة كثيرة منها **شبهة** قالوا ان هذا القرآن خبر عن نفسه بانهم لم يجدها
وانه على صفة لم يجده عليها وذلك انه قال ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا. قالوا وجدنا
اهله قد اجمعوا على قراءة زيد بن ثابت وعبد الله بن مسعود وغيرهم من القراء في الصحابة ووجدنا قراءاتهم في القرآن مختلفة
في الالفاظ وفي المعاني وفي التقديم والتأخير والزيادة والنقصان والتصحيف والتثقيل والتحريك والتسكين. قالوا
لعنهم الله اوحسبوا ان قراءة من قرأ كالصوف المنفوش لا تخالف قراءة من قرأ كالعهن المنفوش. وكذلك قراءة من قرأ
وامضوا الى ذكر الله لا تخالف قراءة من قرأ فاسعوا الى ذكر الله. وكذلك في التقديم والتأخير نحو قراءة من قرأ
وضربت عليهم الذلة والمسكنة فانها تخالف قراءة من قرأ وضربت عليهم المسكنة والذلة. قالوا وكذلك
الزيادة والنقصان نحو من قرأ والليل اذا يغشى والنهار اذا تجلى والذكر والانثى فانها تخالف قراءة من قرأ وما خلق
الذكر والانثى. وكذلك قوله والسارق والسارقة تخالف قراءة من قرأ والسارقون والسارقات وكذلك

القراءة بما يختلف المعنى فيه نحو قوله هل يستطيع ربك بالتاء من تستطيع وفتح الباء من ربك فانه يخالف في المعنى
القراءة بالياء من يستطيع وضم الباء من ربك وكذلك لقد علمت ما انزل هؤلاء الا رب السموات والارض بضم
التاء من علمت وبفتحها والمعنى مختلف وايضا فعلمتم ان فيه المحكم والمتشابه وهذا اختلاف وايضا
فالتناقض فيه كثير في اخباره واوامره ونواهيه وغير ذلك من ضروبه وهذا غاية الاختلاف وقد نص قوله ولو كان
من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ومنها شبهة قالوا ان هذا القرآن يشهد لنفسه بما لم
يوجد فيه من مدحه بالبيان والبلاغة وحسن التفصيل والبعد عن الغي والفساد قال تلك آيات الكتاب المبين وقال
تبيانا لكل شيء واذا تتلى عليهم آياتنا بينات وقال ولا يأتونك بمثل الا جئناك بالحق واحسن تفسيرا وقال احكمت
آياته ثم فصلت وقال وفصلناه تفصيلا ووجدناه على غير ما وصف فان كثيرا منه لا يعرف معناه مثل ما في
اوائل السور الم وحم وغيره وبعضه يتعلق على الفصيح العالم معرفة معناه ولهذا اختلف فيه الفصحاء العلماء وقالوا
من اجله باقوال متضادة نحو الموحد والمشبه والمعتزلي والمرجي وغيرهم وكلهم يحتج باياته ويأتي لها على قوله بمعنى
يلائمها ويحمله لفظها فما وقع الضلال الا بسببه واحتمال الفاظه للضلال فكيف يوصف بانه هدى وبيان
ومنها شبهة وهو قوله قال قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون
بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا وقد تحدى في آية بعشر سور وفي آية بسورة قد تحدوا ان يكون التحدي بمثل
حروفه وكلماته مفردا فكل عاقل يعلم انه كما امكننا ان نقول الحمد لله الى آخرها امكننا قبل ذلك ان نأتي بحروفها
وبالكلمات مفردة مثل الحمد وحده الله وحده رب وحده وكذلك سائرها وانا كنا نقدر ان نقول محمد رسول
الله ونقول حسبنا الله واما ان يكون التحدي بمثل بالنغمة وتركيبه وكل عاقل يعلم انه داخل تحت المقدور
للعرب لا يكون الكلمة تحت الكلمة مقدور للقادر لان من قدر ان يقول الحمد وحده قدر ان يجعل على اثره لله
ثم كذلك الى آخر السورة الا ترى انه قدر على ذلك بعدما سمعه وتعلمه لا يوجب القدرة على بالنغمة وقد على ادخاله
تحت القدرة قالوا وهل يأتي الكلام الا كتأليف الكتابة وقد صحت القدرة على تأليف الحروف فصحت بالكتابة وصحت
بالكلام لانه ليس بأن يجعل حرفا قبل حرف وربما قالوا ولم نر بالتفاهم الاجسام ولا الصور امر

الاجرام الا وقد اتقنا مثله فكيف بتاليف الكلام الا ترى انه قد صور تصوره الادمي وصوره سائر
الحيوان وكذلك صوره الاشجار وكيف يحتج بالف القران عن سائر التاليف مع ان الاولى يحكم على الصانع
الحكيم والقدره على مثله لم يبطل عندكم كونه حجه **والجواب** وبالله التوفيق ان هذه الشبه يكفي
فيها جواب واحد ولهذا جمعنا بينها وهو ان تقول انما امكن هؤلاء الملحده الطعن بهذا التركيب من الكلام
لانهم جهلوا اصول الفصاحه وقوانين البراعه في الكلام والملاحه ووافق ذلك منهم شده العداوه لمن ظهر عليه القران
وهو محمد عليه السلام وكثره الحسد له ولامته وقله الاعتنا بالالات التي تعرف بها قدر القران وجلاله وحاله
من اللغه والنحو والاخبار والقصص والاثار واخبار النبي عليه السلم واحواله واحوال القوم الذين بعث اليهم
وفيهم وما قالوه في القران ووافق ذلك منهم اولا الباطنيه الملحده اعماهم الله تعلى فلو تاملوه في التوحيد
ما بلغه الى الالحاد معرفه بالتعطيل على ما استحقه من خذلان الله تعلى لها واعراضه عنها ولعنه لها وذلك لانه
ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون واذا اجتمع رين الذنوب والخذلان مع الجهل والطغيان صاروا لا محاله من
العميان ومن جهل شيا عاداه ومن عمي عن شي استثقله الا ترى ان العروض جنون عند من لم يعرفه والكلام
فضل عند من لم يفهمه والجهاله عدوه الحكمه والا فالامر في القران ظاهر غير خفي ومشهور غير عيي انه ظهر على
محمد صلى الله عليه واله بين قوم احرص ما كانوا عددا وابرع ما كانوا بلاغه وفضلا واشد ما كانت امكان من غرر
كلامهم وزهره بيانهم ونفاذ ذكرهم وقرائحهم وكثره تفاخرهم بالفصاحه في الكلام والبلاغه في النثر
والنظم والخطب والرسايل وشده الحميه وكثره الغضب والكبر والغره العزيزه وقله التواضع للمساوي
والمفاخر وانه صلى الله عليه افتخر به عليهم وادعا الاجله المزيه على جلتهم واهل البراعه منهم وتحداهم
وقرع وتوعدهم وقرع وسمعوا ايات القران في المحافل والاسواق والطرقات والحضر والباديه واقام تقرعهم به
بلثه وعشرين سنه وسمعوا قوله ولو ان قرانا سيرت به الجبال او قطعت به الارض او كلم به الموتى وقوله لو
انزلنا هذا القران على جبل لرايته خاشعا متصدعا من خشيه الله وقوله ولقد صرفنا في هذا القران من
كل مثل وقوله ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم وقوله لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه
فما عابوه بما ذكرته الملحده ولا طعنوا عليه بما طعنت به الباطنيه الجاحده لا بالتناقض ولا الاختلاف

ولا بالزيادة ولا النقصان ولا بانه ممتنع عن الفصاحة والبيان ولا بانه لا يفهمه الجنان ولا بانه زاده بقراءة
حرف وحذف حرف آخر ولا قالوا قد وجدنا فيه اختلافا كثيرا معارضة لقوله ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه
اختلافا كثيرا بل اعترفوا بفصاحته واقروا ببراعته وقال فصحاؤهم في القرآن والله ما هو بشعر ولا كهانة وان له
ذو النواي ان يدعوه والعرب فان يملكهم فلهم ملكه وان اطاعوه لم يكونوا الا تبع عليه ولما استعظموا القرآن قالوا
لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم ولم يقولوا كما قالت الملاحدة بانه سخيف ومتناقض وغير فصيح ولا بين
ونزل القرآن فيهم افرادا وجماعة بالذم لهم والتهجين نحو قوله لابي لهب تبت يدا ابي لهب وقوله لامية بن خلف
ويل لكل همزة لمزة ولابي جهل ارايت الذي ينهى عبدا اذا صلى وللنضر بن الحارث ويل لكل افاك اثيم يسمع آيات الله
تتلى عليه ثم يصر مستكبرا وللاخنس بن شريق ولا تطع كل حلاف مهين ولو على ابي جهل ان شجرة الزقوم طعام الاثيم
وفي الوليد بن المغيرة ويل لكل همزة لمزة وكان ذلك من تحريضهم على الطعن على القرآن كما احرجهم على المحاربة له بالسيف والسنان
فكيف لم يشتغلوا عن الطعن عليه بما طعن عليه به الملاحدة مع طول المدة وكثرة المقاولة والمراوضة والمراسلة والمحاربة
والموادعة ولم يقولوا لم نقدر على حروفه ومثل آياته مفردة ومركبة ولماذا لم يقولوا لم نقدر على تاليف مثله
مع شدة حاجتهم الى ادحاض حجته وابطال دولته ولماذا لم يعارضوا اخف سورة او يأتوا بمثل اخف آية
من كلامهم الفصيح وهم اعداء الخلق لمخالفته واشد العالمين تحاملا على من ازرى عليه وفزعوا الى السيوف والرماح
وعجلوا الى السهام والحراب ورغبوا عن القول الى الفعل وعن الكلام الى الحرب وتركوا ما دفعهم الدعوى الا بالاتلاف
للنفوس وانهاب الحرائم واهلاك العشائر وهذا يدل ان القوم لم يالوا جهدا في احسان المدافعة بالاحرى والاهون
والموجود الاسهل وان امر الاسهل منه يتلف النفوس والاموال والغلبة على الحرمة والدار وذهاب العز والعديد
وهو معارضة القرآن والطعن عليه بما ذكرته الملاحدة اهل الخذلان لامر لا يخفى جلاؤه الا على عمي ولا يذهب عن
العقل صعوبته الا على جاهل غبي ولا تنشته عظمته وفخامته الا على مغمور الحس ركيك العقل ظاهر البلادة
واهي العقيدة ولقد اجاب الشيخ ابو الهذيل بعض من سأله عن مثل ذلك في القرآن وان فيه ما يوهم انه متناقض
وفيه ما يوهم انه غير فصيح وفيه ما يوهم انه لا يفهم معناه فقال الشيخ وما عرفت ان العرب كانوا
اعرف بما يتناقض من الكلام من هؤلاء الجهال الطاعنين فيه فقال نعم قال وقد علمت انهم كانوا احرص

الناس

الناس على اظهار التناقض لو ظفروا به فان قال قائل فلو كان فيه تناقض لاظهروه ولاحتجوا به عليه او ما
اشبه هذا الكلام فهذه اجوبة شافية كافية ثم ان اهل التوحيد بينوا جميع ما تخيله الطاعن عليه من الآيات
على التفصيل وفصلوا الكلام في معناها وانها غير متناقضة بما لا يتسع له هذا المكان. فاما ما ذكروه
في القرآن وان ذلك دليل الاختلاف فذلك لا يصح لان القرآن نزل من الله تعالى كذلك وقال النبي صلى الله عليه
نزل القرآن على سبعة احرف كلها شاف كاف وهذا الخبر مستفيض لا يدفعه صاحب خبر ولا حامل اثر وجميع
تلك القراءات هي لغة العرب التي لم ينكرها فصحاؤهم ولا عابها خطباؤهم ولا شعراؤهم وليس الغرض ان الكلمة
الواحدة فيها سبع قراءات فهذا لم يقع ولا يصح واما الغرض ان جملة القرآن على سبعة احرف في الكلمة الواحدة
قراءتان او ثلث ونسبتها الى القراء السبعة لانهم سمعوها عن اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله الذين كانوا اقرأهم
للقرآن وحفظوه والصحابة قرأه عليهم النبي صلى الله عليه وآله بهذه القراءات فلا معنى لجهل الجاهل وظنه انها منسوبة
الى القراء ولكن لما اختار بعضهم ان يقرأ بقراءة ابن مسعود التي حفظها من رسول الله صلى الله عليه وآله وبعضهم
اختار ان يقرأ بقراءة ابي وبعضهم بقراءة زيد وغير ذلك نسبوها اليهم لذلك والله تعالى انما انزل القرآن كذلك
لان يوسع ولا يضيق ولان بعضهم يسهل عليه حفظ لغته التي قد اعتادها واسرع بها والضرب الذي اعتاده دون
غيره الا ترى ان من الناس من يحفظ الشعر دون غيره ومنهم من يحفظ النثر دون الشعر ويختلف الاحوال بحسب ذلك
فاقرأ صلى الله عليه وآله بامر الله تعالى كل قوم ما كان اعلق بالسنتهم واخف في قلوبهم ولا يختلفون الا في اليسير من
القرآن النادر في ضمن الجم الغفير الذي يجتمعون عليه وجعلهم عليه السلم يعلمون الناس وقرأه على هؤلاء الجماعة وعلى
غيرهم وصار كثير المقبل منهم والاستثناء عليهم والقرآن من اعسر ما يحفظ واشق ما يضبط لما فيه من التشابه
ولانه تعالى جعله حجة ومعجزة باهرة على خلاف ما يعتاد من فصيح الكلام ونظمه فتعسر لذلك حفظه ما لا العادة لولا
توفيق الله تعالى ووفاؤه بما ضمنه من حفظه الى آخر الدهر كقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون فكانوا احوط
لما تعودوا احفظه من كلامهم ويعسر عليهم كلام ربهم الذي اراد ان يجعله آية لهم ولهذا اقرأه عليهم صلى الله عليه
وآله ثلثة وعشرين سنة فما مات واحد يحفظه كله جميعا الا ستة او سبعة منهم ابي بن كعب وعبد الله بن
مسعود وزيد بن ثابت وسائرهم من الغر يتعلمونه ويحفظونه حفظ المعرفة لا حفظ التشدد الا كل لم يبن وبينه

اذا قرئ وبين غيره ولا يلتبس عليهم شيء من امره ويرجعون الى الحفاظ في سرده وفيهم من يحفظ الكثير وفيهم من يحفظ
نصفه ومنهم اقل ومنهم اكثر ولولا انهم اشتغلوا عليه بالعمل لما حفظهم له وقد قال تعالى انا سنلقي عليك
قولا ثقيلا ولولا ان الله تعالى رتله ترتيلا وحفظه محمد قليلا قليلا لما كان وقال الذين كفروا لولا نزل عليه
القرآن جملة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلا لان ذلك اضبط له واقوم واوفق لهم
وليس لقائل ان يقول فاذا كان لم يحفظ الاشياء وسبعه فكيف يكون نقله متواترا لانا نقول ذلك فيمن
حفظه كله بمعرفته وسرده والا فالجم الغفير الذين خلا واما بين سحر وعمان الى اقصى اليمن الى الجزيرة الى البلدان كانوا
يحفظونه بحفظ التحرير لا حفظ السرد وحيث يميزون بينه اذا تلي وبين غيره لفصاحته والمعرفة به وصار للناس في
تلك القراآت صلاح وسهولة وتخفيف ليكون الانسان اذا ذهب عنه بعض الحروف كفاه من يحفظ من الحروف الاخر
والقراآت كلها صواب وان اختلف المعاني سواء كان في الاوامر او الحكايات فانه تعالى امر بكل ما صحت به القراآت
ويخبر بما دلت عليه تلك القراآت كقوله لقد علمت ما انزل هؤلاء بالضم والفتح فانه مرة خبر عن فرعون ومرة خبر عن موسى
وكلتاهما ثابت فان موسى كان قد اخبر بذلك كله مرة عن علمه ومرة عن معاندة عدوه وهكذا قوله ربنا باعد بين
اسفارنا وبعد فان القوم كانوا سألوا ذلك فلما فعل تعالى ذلك اخبروا انه باعد بين اسفارهم وكله صحيح فلا
مطعن للملحد في ذلك ولا مدخل ولا تناقض ولا تنافي واما طعنهم بالاختلاف في ان بعضه محكم وبعضه
متشابه فلا يقدح لان كلنا نعلم او لانه عدل حكيم لا يفعل الا الحسن فاذا عرفوا ذلك كفاهم في ان ذلك له
حكمة وصواب وايضا فانه تعالى اراد ان يكون معجزا دالا على نبوته ولن يتم ذلك الا بالمخاطبة بضروب المجاز
وتصريف الكلام بالزيادة والنقصان والتشبيه والامثال والتقديم والتأخير وهذه هي وجوه المتشابه وقد ازاح
العلة حيث احالنا تعالى على ان لا يأخذ بشيء من محتملات المتشابه الا ما وافق المحكم وهذا غاية الايضاح والبيان
قال تعالى منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء
الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم فبين ان الضال المائل من قبل زيغه وميله الى المتشابه
عادل عن ردّه الى المحكم فلم يدع تعالى علة للمكلف يتعلل بها ولا عذرا له يعتذر به وايضا فان الله تعالى لم يرد
ان يبقى العقلاء مهملين كالبهائم لا يفكرون ولا يتدبرون صلاح انفسهم فلم يكن بد من مزعج لهم الى التفكر والتدبر والتدرب

بالانتظار

بالانظار ليسلفوا الى غاية الكمال ومعرفة ما يجب من ذي العزة والجلال ولبين ذلك الايات بمحوهم في انظارهم
بما يشتبه عليهم على النظر وتصقيل الفكر وليس ذلك الا لما يحتاج الى النظر من المتشابه واما ما لا يحتاج الى النظر
من المحكم فقد كفوا مونته واعطوا معرفته من غير تعب ولا نصب وهذا كما يتحرى الحكيم بالمسالة عما يعسر
الى النظر ولا يبال بمعرفته الا لغامض الفكر ليهذبه ويؤدبه ويمرنه على الانظار ويرده الى الافكار لئلا يعتاد
الاهمال فيهوي في اودية الضلال ويقعد به الاهمال في ساحات الجهال واهل الغباوة من الرجال فالله تعالى
اراد لنا معالي الامور واشرافها وكره لنا اراذلها وسفسافها واما طعنهم بتناقضه فقد
تبين ان ذلك من فساد في الالسنة وقلة استعداد بالالة التي بها المعرفة وذلك في العلوم كامن وران عليها خاتم
وان العرب كانوا اعرف واقوى وان كانت الملحدة اكثر واطغى ومتى عرفوا اسم الصانع الحكيم واقروا بعدله وحكمته
وانه لا يجوز ان يناقض في كلامه تحققوا بطلان ظنهم وظهر لهم مكان جهلهم ولم يشتبه التناقض في قوله تعالى
هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا ثم استوى الى السماء فسواهن وقوله انتم اشد خلقا ام السماء بناها رفع سمكها
فسواها والارض بعد ذلك دحاها بل عرفوا انه دحاها بعد ما خلق لنا الارض وانه سوى السماء بعد خلق
الارض وقبل دحوها من غير تناقض ولا اشتباه وتحققوا ايضا معنى قوله تعالى ان كيد الشيطان كان ضعيفا وانه
لا يناقض قوله تعالى استحوذ عليهم الشيطان من حيث ان ضعف كيده انه لا يقدر الا على الوسوسة واستحواذه انهم يتبعوه
عند ما يخطر خاطر كالمستولي عليهم وفهموا ايضا انه لا يناقض في قوله ولقد خلقنا السموات والارض وما بينهما
في ستة ايام مع قوله فقضاهن سبع سماوات في يومين وقوله وقدر فيها اقواتها في اربعة ايام فافهمه حسن
الظن بالله تعالى لما عرف عدله وحكمته انه خلق الارض في يومين وقدر الاقوات في يومين وخلق السماء في يومين
والجميع ستة ايام والاربعة الايام مع اليومين المذكورين سنة وصله بالدليل النافع والبرهان القاطع ان الحق
مع المسلمين وان لا تناقض في كلام رب العالمين فاما قولهم وقع الضلال بسبب ما فيه من الاشتباه فهو محال
وحكم على الغيب من الجهال وانما وقع الضلال باختيار المتشابه على المحكم وقد نبه العلي الاكرم فهو بذلك اعلم واحكم
وكان الواجب ان يتأمله عند قراءته ويعمل على ان يجمع بينه وبين المحكم في العمل به فاما ان يرفض الايات المحكمات
وما جاء به البيان من رب السموات ثم يرجع باللوم على ربه فهذا الضعف في حلمه واعلم ان القران على ضروب

وله وجوه من عام وخاص ومجمل ومبين ومحكم ومتشابه وناسخ ومنسوخ ويحتاج في معرفة معانيه الى الاستعداد
بالآلة التي تقع بها المعرفة والتعريف والى تقدمة علوم ذكرناها في حيز الادلة وانما تقع الضلالة بسبب التفريط
والاستهوان والحكم ببادي الراي والكسل عن النظر والاعتماد على تقليد الرجال ومن لم يتحرز في جميع ذلك يحذر
ان يضل وان يزيغ عن منهاج الحق ويتعسف في اودية الضلال ويتهمس في مهامه الافتنان والله المستعان
فاما الهذيان بالقدرة على مثل القرآن فذلك مما يلذه العيان ويصم عن سماعه الاذان والاولى بمعارضه
المعرض وليأت من كلامه او كلام غيره بما هو عنه عوض واما نفس الاعجاز فليس هو نفس الحروف والاصوات
ولا هو عين تأليف الحروف والنغمات ولكنه راجع الى جزالة اللفظ وحسن المعنى على تأليف مخصوص ونظم مخصوص
وذلك يحتاج الى زيادة علوم ثلثة احدها ما يصلح ان يوجد من الالفاظ الفصيحة في الكلام وذلك يفتقر
الى تمييز بعضها عن بعض والمعرفة لافصحها واوسطها وادناها وما يقوم من الالفاظ مقام غيره وما لا ينبغي
ان يخلفه شيء منها في اماكنه وثانيها كيفية تركيب ذلك على الوجوه التي يكون معها افصح واكشف عن
المعنى واوضح وذلك يقتضي المعرفة بوجوه الحسن في تقديم ما يقدم وتاخير ما ياخر وما يكون عنده الكلام
من ذلك افصح او اوضح وثالثها العلم بالحركات واعلاها واوسطها وادناها واختلافها بحسب ما يليق
الى ما اختصت به من الكلمات قبلها وما يجوز ان يبدل بعضها ببعض وهذا يفتقر الى خبرة بلغة العرب والى علوم
بذلك ضرورية من فعل الله تعالى والله تعالى هو الاعلم بتفاصيل ذلك فلهذا اوجد كلامه في القرآن على اسلوب
وقانون اعجز العرب الاتيان بمثله وان كانوا نقاد الكلام وسدنة اهله ولهذا ابطلنا قول النظام ان العرب
ليس تعجز عن مثله وانما صرفهم الله تعالى بالصوارف عن الاتيان بمثله وشبهته في ذلك مثل ما ذكرناه عن الملحدة
في الشبهة الثالثة من ان احاده مقدورة وتاليفه مقدور قلنا نعم ولكن اتيانهم بمثله على فصاحته
وحسن استقامته غير مقدور وان كانوا يفرقون بين الفصيح والافصح كما يفرق الواحد منا بين الشعر وغيره من النثر وقد
يتمالا يقدر على الاتيان بالشعر وقد يفرق بين الاعلى من الشعر في الفصاحة وبين غيره من الادون ولا يحسن ان ياتي بالسب
من ذلك ولا بما هو ادون فلهذا افترقوا بين فصاحة القرآن وبين مقدار ما بلغ اليه فصاحتهم ولم يحسنوا ان ياتوا

عثار

مثل القرآن على ما تقدم بيانه والا فيما منع النظام ان يأتي بمثله ولا صرف عن معارضته اوليس هو يفرق
بينه وبين غيره من كلامهم المنثور والمنظوم وبين سورة من سورة وخطبة من خطبهم في بلاغته وفصاحته
وايضا فانه يقال للنظام وطبقته ما يعنون بالصرفة ان عنيتم ان الله تعالى صرفهم اي لم يخلق علما ضروريا
بمثل فصاحة القرآن يتمكنون من الاتيان بمثله فهذا هو قولنا وان عنيتم انه منعهم من الكلام بمانع ومن نظمه
وكيفية تركيبه مع ان معهم من العلوم ما يتمكنون بها من احكام مثل القرآن فذلك لا يصح لان المعلوم ضرورة ان العرب
كانت بعد نزول القرآن يتفاخرون بالفصيح من الكلام ويتجادلون فيه في المحافل والقوافل في النثر والنظم ويأتون
بالفصيح الجيد وكيف يصح القول انهم صرفوا عن ذلك وهم يأتون بمثله وان لم يؤتوا العلم الذي معه يتمكنون من
الاتيان بمثل القرآن وان ارادوا انهم صرفوا عن الدواعي الى معارضته فقد بينا بطلان ذلك فيما تقدم وان
ارادوا انهم صرفوا عن المعارضة مع علمهم بها لو قدرتهم عليها وتوفر دواعيهم اليها فذلك لا يصح لانه نقض
ما هو من خواص القادر اذا توفرت دواعيه وبطل التفرقة بين القادر والعاجز وذلك محال وان ارادوا انهم
كانوا قبل نزول القرآن عالمين بما يكون معارضة له الا انه بعد نزوله سلبهم ذلك العلم لم يصح ذلك لان العاقل
لا يجوز ان ينسى الامور العظيمة والقريبة العهد مع قرب عهده بها فان ذلك يقدح فيما هو من كمال العقل وعلم
الفصحاء بالفصاحة واسبابها كعلم اهل الصناعات بصناعاتهم واحوالها فان قيل ما انكرتم ان يكون الذي
اعجز العرب هو اسلوبه الذي هو عليه قلنا قد قال به بعض المتكلمين والحق انه لا عبرة به لان هذا
الاسلوب هو اسلوب كلامهم في خطبهم ومخاطباتهم ولو خلط شيء من الايات في شيء من خطبهم لاشتبه على من
لا يحفظ القرآن ان يكون من جملة كلامهم وذلك يدل على ان الاسلوب واحد فان قيل فاذا كان يشتبه هكذا
دل على انه ليس بمعجز في نفسه قلنا قد اختلف شيوخنا فقال بعضهم كله معجز واحاده ليس بمعجز بل يمكن
من الاتيان بمثله ومنهم من قال الاعجاز في مواضع مخصوصة وعندنا ان الاعجاز حتى في السورة الواحدة
من اصغر سورة وما يكون مثلها من اياته لان التحدي وقع بذلك فلم يمكن العرب من الاتيان بمثلها وكان ذلك
لهم حجة لو اتوا بها فدل على انهم عجزوا عن الاتيان بمثلها وبما يقاربها كما بينا ان المقارب حكمه حكم المعارض
فان قيل فان اختلاف العلماء في ذلك دليل على انه لا يقطع على انه معجز في نفسه قلنا انهم انما اختلفوا

في وجه الاعجاز على اجماع منهم انه معجز في نفسه وكل من عرف احوال العرب واحوال القران علم انه معجز وان لم
يعلم حال هذا الاختلاف او علمه ولا يقدح ذلك في علمه باعجازه وعدم العلم بوجه الشيء لا يكون لا يكون شيئا
لا ينفي العلم بذلك الشيء الا ان يكون وجود ذلك الوجه دليلا عليه كالوجه في الفعل ولهذا انا نعلم ان البصرة بناها اهلها
وانها واقفة على احوال الناس ودواعيهم وعبرها وان جهلنا العلة في وقوعها عليها وايضا فكل ما اختلف
فيه المختلفون يقضي بانهم يقولون انه معجز **شبهة اخرى** مما تشبث بها الملاحدة وهو انه لو صح انه معجز
وانه كان حجة في زمن محمد صلى الله عليه واله فانه غير مقطوع على صحة ما في ايدي الناس اليوم منه وذلك لان الصحابة
وهم النقلة له وقع بينهم من الاختلاف في سوره واياته فبعضهم زاد وبعضهم نقص منه وبعضهم قدم وبعضهم اخر
وذلك مما هو ظاهر في بابهم واثبتوه في المصاحف ويلتقطوه من افواه الرجال ولم يكن كذلك في زمن محمد صلى الله عليه
وحتى بعضهم على بعض مصحفه الذي جمعه وجرى بينهم هناك من التنازع ما لا يقوم معه به الان ابي حذف بسم الله
الرحمن الرحيم من سورة براءة واثبته عبد الله بن مسعود واعظم القول فيه واثبت ابي بن كعب في مصحفه الذي كتب
خمس سور الفاتحة والمعوذتين وسورتي القنوت واثبت فيه لو كان لابن ادم واديان من ذهب لابتغى اليهما الثالث
ولا يملأ جوف ابن ادم الا التراب ويتوب الله على من تاب وانكرها ابن مسعود وقال وهو يحك المعوذتين لم تخلطون
فيه ما ليس فيه واثبت زيد الثلث الاولى والقى سورتي القنوت وكتبوا ثلثة مصاحف لثلثة من قرائهم ابن مسعود
وابي بن كعب وزيد بن ثابت ولو كان ذلك منقولا عن النبي محمد صلى الله عليه واله ما اولى واليه اسرع ولم
يكونوا كتابا ولا عارفين بالهجا ولهذا كتبوا الصلاه والزكاه بالواو في اماكن وبالالف في اماكن ولم يكن منقوطا ولا
معجما وربما زاد الشيء وربما نقص ولما راى عثمان ما جمع وقرأ به قال احسنتم وفيه لحن ستقومه قالوا انتهى
علم القران في الصحابة الى ستة علي وعمر وعبد الله بن مسعود وابو موسى وزيد بن ثابت وابي بن كعب وثلثة
يلحنون من يليه عبد الله بن عمر وابو موسى ياخذون عن علي وزيد عن ابي وبعضهم يرد على بعض ما في مصحفه حتى انتهى
الحال الى ان حرق عثمان مصحف ابن مسعود قال مخافة الاختلاف وجمع الناس على مصحف زيد بن ثابت وقال ابن مسعود
لو ملكت ما ملكوا لصنعت بمصحفهم كما صنعوا بمصحفي وان مروان احرق مصحف عمر وكان عمر اقرأ رجلا اية

في كتاب الله قال الرجل اقرأنيها ابن ام عبد على غير ما قرأت فقال عمر فاقرأها والله ان كان المحب ويود له
وان كان للنعت ولخمر وقال ابن مسعود قرأت القرآن وان زيدا لفي صلب كافر وقال ايضا عبد الله بن مسعود
قرأت سبعين سورة وان زيد بن ثابت له ذوابتان في الكتّاب فالله حضره الصحابه ولم ينكر عليه احد ووقع فيهم
من التناحر والتنازع فيه ما لا يؤمن معه على صحة نقله. ولا سيما ان هذا المصحف اليوم هو الذي جمع عثمن عليه الناس
وهو مصحف زيد بن ثابت وفيه المنازع من الصحابه من ذكرنا ولا سيما مع قول النبي صلى الله عليه واله في عترته ما لم يقل فيه
قال في ابي اقراكم ابي ولم يقل زيد وقال لابي بن كعب امرت ان اعرض عليك القرآن فقال سماني لك ربي قال نعم قال
فبفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون قالوا ولم لا قرأتم بقراءة ابن مسعود بل عدلتم كثيرا منها
من الشاذ وقد قال فيه النبي صلى الله عليه واله من احب ان يسمع القرآن غضا كما انزل فليقرأه على قراءة ابن ام عبد وقال
رضيت لامتي ما رضي لها ابن ام عبد وكرهت لها ما كره لها ابن ام عبد ولم يقل ذلك في زيد ولا عثمان وهذا المصحف اليوم
جمعها وابن مسعود كان اقرأ معاذا او لم يأخذوا بقراءته قالوا ولا سيما ان اتباع عثمن لزيد بن ثابت دون ابي
وعبد الله بن مسعود كان عن هوى قالوا الا ان زيدا كان لميل عن علي ولهذا لم يبايع حتى الامر اليه وكان ميله
الى عمر وعثمان وكانا يقربانه ويستخلفانه قالوا ولهذا ادعى ابي بن كعب على عمر دعوى وجحده عمر فتحاكما
الى زيد فوجبت اليمين على عمر فلما اراد ان يستحلفه قال زيد لو اعفيت امير المؤمنين وكان زيد يحول اليمين عن موضعه
وهو موضع الحكم وقال له لو ارسلت الي لاتيتك ونهاه عمر عن هذا وفيه دليل انه لم يكن يسنه قالوا وذلك
يدل على حيف زيد بن ثابت وهو الذي جمع القرآن وحمل الناس عليه عثمن وهو الذي في ايدي الناس الى الان وكيف يقع الثقه
بمثل هذه الاحوال والتنازع والتناحر والزياده والنقصان وانه لم يكن كتب في زمن محمد صلى الله عليه واله
فالواجب ما روي انهم كانوا يقولون بالراي ويعتمدونه فلو كان ثابتا في زمن النبي صلى الله عليه واله فانه لا يؤمن
به الان على ما هو عليه **والجواب** عن ذلك ان ما ذكروه معظمه الطعن على الصحابه ونسبة الخلل والغلط
عليهم وذلك اوضح فانه لا يقع التهمه والظنه في القرآن لان من عرف الاخبار وبحث عن السير والاثار علم
ان القرآن الذي يقرا الان هو الذي كان في زمن محمد عليه السلم والتحدي الذي فيه مؤذن بذلك لان التحدي
فيه لجميع الامه الى اخر الدهر فانه هو الحجه لهم وعليهم فلو كان فيه مدخل او غلط او نسيان او زياده او نقصان

لكان ذلك من اعظم المطاعن من اهل الفصاحة والبلاغة الان ممن هو على مثل لغته وهي اللغة التي كان عليها الصحابة
صلى الله عليه وآله ومن في زمنهم من المخالفين لهم والطاعنين على القراءة وكيف يصح ذلك وقد ثبت انه كلام
حكيم اراد ان يكون معجزا وحجة الى آخر الدهر ومعتمدا للملة الى يوم القيمة وان كان هكذا فلا بد ان يحرسه
عن عناية الغافلين او غفلة الغافلين او نسيان المتحملين الى آخر العالمين فاما ما توهموا الاجل اختلاف الصحابة رضي الله عنهم
في القليل مما ذكروه فذلك لا يقدح فيما ضبطوه وذلك لان الله تعالى انزل القران على محمد صلى الله عليه في بضعة وعشرين سنة
وكلما انزل آية او سورة قراها على الصحابة في صلواته ومجالسه وحضره وسفره وهم حملة المهاجرين وخيار الانصار
والذين يلونهم في الاعداد ويقراوها على العوام في المواسم العظام ويحث الجميع على الحفظ له والقراءة من المخالف والموافق
والسابق واللاحق والزائر الوافد وبزعمهم في ذلك ويحثهم عليه ويقول لاصحابه خياركم من تعلم القران وعلمه فكانوا يقروه
ويتلونه ويتفقهون بما فيه ويتدارسونه بينهم وينقلونه الى الاطراف والبلدان فكان قد عظم حامل القران حتى
نبا في حفظه الاقران وارسل صلى الله عليه وآله رجالا في القرى ورجالا في البوادي يعلمون الناس الدين ويدرسونهم
القران ويفهمونهم الاحكام ليكونوا قضاة فيما شجر بينهم وولاة امورهم فارسل امير المومنين عليا عليه السلم في وجه
وارسل معاذا في وجه وارسل عمرو بن حزم في وجه في رجال كثير من فقهاء الصحابة وقراء المسلمين فكان في كثير من الاوقات
عبادة بن الصامت يقرئ اهل الصفة وانتشر القران في حياته وعشر بن سند في الافاق وظهر حتى ميز عن سائر الكلام ورواه
اهل الصلاح والفساد والعلماء والعوام وكان الصحابة صلى الله عليه وآله شديدي الحافظة على جميع اموره واحواله واقواله
على كثرته ونشاطهم وحرصهم على الاحدثة والتعليم للعربية ولقد حفظوا من احواله صلى الله عليه وآله واخلاقه
وطرائفه ومعاشراته وادابه واحاديثه وقصصه وسننه ما هو اكثر مما بين الدفتين من مبعثه الى وقت مهاجرته
الى وفاته ما هو اكثر مما بين الدفتين تعلم ذلك الحاضر والباد والبعيد والقريب والعرب مخصوصون لشدة الحفظ
وحسن البيان وكانوا اميين لا يعرفون الكتاب ولا يتكلون على المصحف وكانوا اكثر حفظا واشد اعتناء لكثرة
وتوبدهم على ذلك كثرة العمل والاحتجاج على المعاندين وقويت دواعيهم ايضا الى حفظه ما لطف وانتشر من فضل حامله
وكانوا يحبون معالي الامور واشرافها ويكرهون سفسافها ولقد حفظوه ووعوه حتى عرفوا من جمعه من الانصار
ومن حفظه من المهاجرين ومن يثبت له السورة او السورتان ومن اصحاب الحروف والذين قراهم الرسول عليه السلم

ولذلك

ولذلك قال ابو ذر لقد تركنا رسول الله صلى الله عليه وما يقلب طائر جناحيه في السماء الا وعندنا منه علم وذلك
يدل على شدة حفظهم وعلى اعتناء النبي صلى الله عليه واله بتعليمهم وكل ذلك معلوم باضطرار لمن عرف الاخبار وبحث
عن السير والاثار الا ترى انهم قالوا اول ما نزل من القران بمكة اقرا باسم ربك الذي خلق واول ما نزل من القران بالمدينة
البقرة واخر سورة نزلت سورة براءة ثم لم يمنعهم ذلك ان يكتبوا السور على خلاف النزول فجعلوا البقرة اول السور في
الترتيب وسورة اقرا من اخر الترتيب وحتى انهم عرفوا وقت كل اية نزلت وتقدمها وتاخرها ومكانها واين اخبر بها رسول
الله صلى الله عليه واله ان يضعها فاجمعوا ان مدهامتان اية على قصرها ولم يلد ولم يولد اية وقالوا آمن الرسول
الى اخر السورة على طولها اية وان اية الكرسي اية وكل واحد منهما اضعاف الضرب الاول وقد دل ذلك على كثرة الحفظ
وحتى بلغ من حفظهم انهم عرفوا اكل اية نزلت قبل وهي في القراءة بعد كقوله بل تاتيهم بغتة نزلت قبل قوله حين لا يكفون
عن وجوههم النار وهي بعدها في القراءة وقالوا والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم نزلت
قبل قوله يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا وهذه بعدها ناسخة لها وان قوله براءة من الله ورسوله الى
الذين عاهدتم من المشركين نزلت بعد ما نزلت الا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم والاولى في القراءة قبل وقال
النبي صلى الله عليه واله ياتيني جبريل فيامرني ان اضع اية كذا بين ظهري كذا من السورة بعد السورة وهي في القراءة قبلها
وهذه الامور كلها واخواتها مما لا يحصر يدل على كثرة ضبطهم وشدة حفظهم وانهم ما بدلوا ولا غيروا فاما
انكارهم الكتابة في المصحف فهو من المحال وان كتب الله المنزلة ما زالت تكتب وتحرس في المصحف لتكون اعون للضعيف
والغبي وارفق بالمسافر واحفظ للنسيان وغير ذلك من المصالح التي لا يعلمها الا الله ومن المعلوم انه كان له صلى
الله عليه واله كتاب الوحي وان القران كان يكتبه له كتبة ومنهم من نافق كابن ابي سرح ومنهم من عاند الحق
كمعاوية وقال زيد بن ثابت كنا حول رسول الله صلى الله عليه واله نؤلف القران من الرقاع اذ قال طوبى للشام
قلنا يا رسول الله لم قال لان الملائكة باسطة اجنحتها عليها وفي قوله تبارك وتعالى ما يلقى قال تعالى رسول
من الله يتلو صحفا مطهرة فيها كتب قيمة وقال كلا انها تذكرة فمن شاء ذكره في صحف مكرمة وقال في رق
منشور وقال بل هو قران مجيد في لوح محفوظ وقال ذلك الكتاب وهذا كتاب وبيان انه لا استنكار في
كتابته وايضا فان الصحابة اجمعت على ذلك واجماعهم حجة على ما ياتي بيانه فاما قولهم انه لم يكن
كتب في زمنه فذلك لا يصح لان كتابته صلى الله عليه واله وكتابته في زمنه في القصب والعسب وغير ذلك

كانت ظاهرة مشهورة وليس يطعن به الا جاهل او معتوه فاما تهمة عثمان بجمع الناس على مصحف
فذلك لا يصح فقد كان مجموعا في مصحف في زمن ابي بكر وعمر ولذلك قالوا مصحف عبد الله ومصحف ابي وقد قيل ان ابا بكر
دعا زيد بن ثابت وقال انك رجل شاب وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله صلى الله عليه فاجمع القران واكتبه
وكذلك المروي ان عليا عليه السلم اقام منفردا في بيته حتى جمع القران لستة اشهر او ما يقارب ذلك وكان
ذلك مما اعتذر به عن الوصول اليهم لبيعتهم حتى استبدوا بالامر عليه في زمن ابي بكر والعلم بكتابتهم للمصحف واجماعهم
عليه ضروري والعلم بانه على ما كان عليه زمن النبي صلى الله عليه حفظا في صدور الرجال ضروري فاما ما روي
من اختلافهم في السور هو اختلاف في انه هل يكتب ام لا بل هو مثل ما يحفظ من كلام الله المنزل على رسوله صلى الله عليه
واله وليس يكتب وان ابن مسعود كان يقول المعوذتان انزلتا للحفظ ولا يكتبا وان حكمهما في قراءة الجنب
لهما ومس مكتوبهما خلاف غيرهما من القران وان سورتي القنوت خلافهما والى ذهب الغير هذا وكذلك
ما روي من اختلافهم في التسمية هل هي من الفاتحة او ليست منها او هي من كل سورة ام لا ولم يختلفوا انها اية من سورة
النمل ومن القران وقال وانه كان فيه الشيخ والشيخة وان بعضهم كتب فيه لو كان لابن ادم واديان من ذهب
فذلك لا يضر لانه يحتمل ان يكون قرانا نسخ تلاوته وكتبه في المصحف وحكم كتبه وحكم القراءة في الجنب والحائض
وغير ذلك والصحابة قد اجمعت على هذا المعروف الان من المصحف في ايدي الناس حتى لم يبق بينهم بعد ذلك تنازع
ولا اختلاف وليس اختلافهم وتنازعهم في اول الامر يبطل اجماعهم بعد ذلك مع انا قد بينا انه خلاف لا يضر
فاما القران فلا يضر الاختلاف فيها لانه قال كله من الله تعالى فاما الشواذ وما روي عن ابن مسعود
وغيره فقد وقع الاجماع على انه لا يكون حكمه حكم هذا المكتوب المحروس الان في انه يكتب ولا في انه يقرا ولا في الجنب
والحائض وغيره وان كان اقل احواله ان يكون مثل اخبار الاحاد المروية عن النبي عليه السلم في جواز العمل عليه ووجوبه
وعلى الجملة فلو جوزنا فيه الزيادة والنقصان او التغيير عما كان عليه في زمان النبي عليه السلم مع كثرة القارين والمقرين
وتلاوتهم له في الصلوات وقيامهم به اناء الليل واطراف النهار وتكاثف الحفاظ واجتماعهم على تلاوته وحرصهم على
حفظه ولثبتهم واتساع بلادهم ثم لم يظهر هذا النقصان والزيادة ولا التغيير لادى ذلك الى ان لا نثق بكثير
من اخبار الملوك والبلدان ومكة والمدينة والعراق ولا بما نقص في ذلك من الاخبار المتواترة ولان الدواعي

الى نقل

197

الى نقل ذلك كله على حد واحد والعلم بذلك على حد واحد ان لم يكن الدواعي الى نقل القرآن على ما كان عليه في
زمن النبي عليه السلام اكثر واعظم والامر فيه اظهر وابلغ مما نحن فيه ولا المحنة من الاخبار ولاما تقوله
الرافضة وتنسبونه الى اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله من التحريف والتغيير الذي لا تعقل ولا يتأتى منهم وان
قلت ديانتهم لاجتماعهم على تعظيمه وتدينهم على حفظه كما تقدم وكيف وهم خير امة اخرجت للناس وقد شهد
القرآن انه جعلهم الله تعالى امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس والله تعالى ائتمنهم على التبليغ لهذه الملة الى من بعدهم
وكيف يصح نسبة الخيانة اليهم وكيف يجوز من النبي صلى الله عليه وآله وقد قال الله تعالى له يا ايها الرسول
بلغ ما انزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس ان يفرط في حفظه وتبليغه من لا
يلزم بقوله الحجة فلا بد ان يكون قد بلغه الى الطائفة المتواترة ليبلغوه الى امثالهم على ما هو عليه ولا سيما مع ضمانه
له تعالى بقوله ان علينا جمعه وقرآنه وقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وقوله لا يأتيه الباطل من بين يديه
ولا من خلفه وغير ذلك مما تكفل الله تعالى به وما روي عن عمر انه كان يثبته بشهادة الرجلين من الرجال فقول باطل
الا ان يكون عمر خبر بخبره به علمه ضرورة كما يتبين الواحد منا الآية لحال يسمعها من الواحد وعلم ضرورة ابهاما من القرآن
ويعرف ما يعترضها ان كان من زيادة او نقصان من القارئ او غيره ولا امتناع في ذلك ولا مطعن فيه فاما تطعنهم
على الصحابة وما ينسبونه اليهم فليس هذا موضع الكلام ولعله يأتي عليه آخر الكتاب ان شاء الله تعالى فان قيل
وكيف يصح الانتصاب من الناس لتفسيره والتفهيم لمعانيه وذلك مما لا يمكن فيه القياس ولا الحكم بالعقل والا
فكان العقل والقياس حاصلا قبل التنزيل وقد ثبت ان النهي وارد عن ذلك من النبي صلى الله عليه وآله واصحابه
وانهم جعلوا ذلك كالغيب الذي يستأثر الله تعالى بالعلم به وكالشيء الذي لم يطلع عليه شيء من انبيائه من رسول
والرسول لا يطلع عليه الامر اختار هو موضعه ثم كذلك الى آخر الابد فلا ينبغي ان يرجع في شيء فيه معنى له الا الى
الائمة فقط دون غيرهم فلهذا ان من مضى من الصحابة لم يتكلفوا الانتصاب لذلك الا ترى ان ابا بكر حين
سئل عن ابة منه قال اية سماء تظلني واية ارض تقلني ام اين اذهب اذا انا قلت في آية من كتاب الله بغير ما اراد
الله ولذلك ضرب عمر صبيغ بن عسيل على ام رأسه وحرم كلامه وانما سأله عن الذاريات عن قال ج
ولذلك قيل لم يكونوا الشيء من العلم اكره منهم للتفسير وكذلك عمر لما رأى عبد الله بن عباس واجما وقال له

مالك يا بن عباس فقال إن رجالاً في المسجد يتسألون عن معاني القرآن قال وقد فعلوا أما والله لئن
كنت لا كتمها الناس إنهم متى نظروا فيه اختلفوا ومتى اختلفوا ضرب بعضهم رقاب بعض قالوا وقد روي أن
النبي صلى الله عليه وآله خرج على الصحابة وهم في شيء من أمر القرآن يعضهم وقال لا تضربوا القرآن بعضه ببعض لئن سمعتهما
هنا في شيء وإنما هلك من كان قبلكم بهذا وشبهه وهذا يقتضي أن يدل على أنه ينبغي أن لا يرجع في معناه إلا
إليه ثم إلى الإمام بعده وهو وصيه ولهذا كان يسر إلى وصيه ووصيه كذلك يسر ذلك المعنى وهو الباطن إلى
الإمام بعده لأنها غيوب لا تثبت بالحدس ولا بالنظر والذين طلبوا التفسير لم يخطئوا في أنهم يطلبوا معنى
غير ما في ظاهره لأن ظاهره منافر وباطنه واحد ولكن علمه عند الإمام والجواب عن هذه الشبهة
أن المانع من تفسير القرآن إن أراد بذلك أن لا يرجع إليه وما يفيده في تعرف الأحكام منه فهو طاعن على الإسلام لأن من
عرف الأخبار وبحث عنها أقل بحث علم أن النبي صلى الله عليه كان يوجب الرجوع إلى القرآن في تعرف الأحكام ولهذا قال
تعالى تبياناً لكل شيء وقال أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها وقال هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان
وذلك معلوم من ضرورة الدين فالقائل بخلافه خارج عن الإسلام جملة وإن قال إنه يرجع إليه ولكن يحتاج إلى تفسير
النبي أو الوصي مع أنه يمكنه أن يعرف معناه وأن يدري مراد الله تعالى فهو قول باطل لأن حكمه يجب حكم السنة
والإمام فلا معنى للإحالة عليهما كما لا يحال عليهما فيما يعلم باضطرار وإن كانت الإحالة عليهما لأن له باطناً
لا يعلمه غيرهما فهو قول باطل لأنا قد بينا أنه معجز يتحدى بها العرب ولا يصح أن يكون التحدي بها إلا وهم يعرفون
معناه ويفهمون مراد الله تعالى بهذا الكلام والإنسان المظهر لهم معناه وكيف يظهر فيه الإعجاز وهل ذلك
إلا جار مجرى التحدي بالهذيان الذي لا يعرف المتحدى معناه فلا يدري به الأمر أحذق به أو أخير به وذلك عبث لا فائدة
فيه وكان ذلك من أكبر المطاعن لأن لهم أن يقولوا هذا كلام لا فائدة تحته ولا معنى يتناوله فيما نعرفه
وأيضاً فيقال لهم وبماذا يعرف إمامكم باطنه فإن قالوا بما يدل عليه الظاهر أو بما يدل عليه الظاهر
من قراين الخطاب قلنا هذا يمكن كل أحد ممن يعرف لغة العرب وهي اللغة العربية أن يعرفوا به معنى القرآن
وهو الذي يعتمد عليه أهل التفسير فإنهم لا يرجعون إلا إلى ما يدل عليه ظاهره كما يفهم الواحد منا مراد غيره بما
يدل عليه ظاهر لفظه ويكون معنى تفسيره لغيره أنه يخبره أن لفظه يدل على أن مراده كذا وهذا هو التفسير من غير

حاجة

حاجة الى الامام وان قالوا لا نعرف باطنه الا بالامام احتج قلنا فقد ادّى ذلك الى ما لا انتهاء له وهو يعود على
اثبات الباطن الذي يعولوا عليه بالنقض والابطال وان قالوا ننتهي الى تعليم الله له قلنا فالله تعالى لا
يعلم اولى الامام الا بالخطاب فالذي به يعرف معنى ذلك الخطاب وباطنه به يعرف غيره فانه لا بد على غيره فيما يعرفه
معنى الخطاب وايضا فان هذا الا يعجز كل مبطل ان يدعي في باطنه انه دين وان له اماما يفسر باطنه ثم يذكر
ما يريد من الباطل في الباطن مما لا دليل عليه وكان يمكن خصومهم ان يقولوا في كل ايه يأتون لها بباطن ان لها باطنا
غير هذا عرفه من امامنا بل يمكننا ان نقول فيما ادعيه حقيقة انه الباطن دون ما ذكرتم لان الامام والنبي عليه السلم
قد احاله على ذلك بل هذا هو الصحيح الا انه ليس هو الباطن الذي يعولون عليه وقد قال تعالى اولم يكفهم انا انزلنا
عليك الكتاب يتلى عليهم وفيه دلالة انه كاف بغير امام وانه يعرف معناه كل من عرف لغته وحقائقها ومجازها وقراين
الخطاب الذي اقترن به من العقليات والشرعيات والوضعيات وايضا فانه تعالى لو كلفنا الرجوع الى القران
ولا احال لنا الى معرفة الا بالامام الذي لا نعرفه ولا نهتدي اليه لكان تكليفا لما لا يطاق وهو قبيح والكلام في تكليف الامام
كالكلام في غيره وايضا فليس بان يحملوه على الباطن الذي يريدونه اولى من ان يحمله مخالفهم على موافقة مذهبه
ويجعله باطنا له اذا كان لا يرجع الى ما يفيده لفظه بل كان الحق ان يكون من يذهب الى ما يفيده لفظه اولى
ان يكون هو باطنه لانه يشاهد له ولعد فاذا كان العلم بالباطن بل الخلاف فلما خالفناهم فيه ولماذا
اختلفت البواطن التي يأتون بها في كل زمان على اختلافهم في الاتفاق والتوصية منهم واخذ العهود على ان لا يغفل
ولا ينسى فيخرج من الباطن لقوم خلاف ما اخرجه لاخرين فيتنبهوا على موضع الخلل والخطا والله الهادي

شبهة اخرى قالوا وكيف يصح القول بان القران هو الغاية في الفصاحة والاعجاز وفيه من التكرار
الكثير ما لا حاجة به ولا منفعة فيه مما قد اغنى عنه بعض ما اتى به وهذا مدخل في باب الهذر والعبث ولذلك بان
فيه من الزوائد والتطويل في القصص وغيرها ما لا فائدة فيه سوى ما يستعمله اهل الخرافات والمصحف نحو تكريره
لقصة موسى في عدة سور وكذلك غيره من الانبيا عليهم السلم ونحو قوله فباي الاء ربكما تكذبان وقوله
ويل يومئذ للمكذبين وقوله لا اعبد ما تعبدون **والجواب** عن ذلك ان جعله لكلام الله تعالى
من قبيل الخرافات وما لا فائدة فيه كلام مستخرج عن الدين او على رب العالمين فيتبع اولا ان يرجع معه الى الكلام
في التوحيد والعدل وانه عز وجل لا يجوز عليه العبث ولا السفه ولا ان يتكلم بما لا فائدة فيه فاذا احكم ذلك

وعرفه قلنا انه تعالى انما كرر ذلك لفوايد معروفة عند اهل العلم منها انه انزل عليه القرآن
في مدة معروفة طويلة وكان يعرض فيها للرسول عليه السلم ما يضيق به صدره من كثرة خلاف قومه عليه فيكرر عليه
في كل ما اصابه ذلك اقاصيص الانبيا عليهم السلم على وجه التسلية له والتذكر ولهذا قال وكلا نقص عليك من
انبا الرسل ما نثبت به فوادك فهذه فايدة وفايدة اخرى وهو انه قد يقص عليه القصة كاملة فيورد فيها
في مواضع اخر ويجدد ذلك انما كان قد ذكره مع الزيادة ليكون اقرب الى معرفة القصة على وجهها وفايدة اخرى
وهو ان القراءة وردت على طريق الاعجاز بالنظم فاذا كرر القصة الواحدة وصرفها على وجوه من الترتيب في التقديم
والتاخير والزيادة والنقصان تبين بذلك كمال بينة العالية في الفصاحة وفايدة اخرى وهو ان يقصد بذلك
تاكيد المعنى بالتكرير نحو تاكيد التقريع والتوبيخ في قوله فباي آلاء ربكما تكذبان اي كيف يقع المعصية مع النعم وكلما
عدد نعمة اكد ذلك بالتاكيد وهو ان ذكره عقيب قوله هذه جهنم فان التذكير بها نعمة من حيث انه سبب لترك المعصية
والخلوص الى النعمة بالثواب وكذلك الكلام في المرسلات وفايدة اخرى وهو انه قد يريد بذلك المعاني
المختلفة نحو قوله لا اعبد ما تعبدون فانه اراد لا اعبد اليوم ما تعبدونه اليوم ولا انتم عابدون في المستقبل
ما اعبده اليوم ولا انا عابد فيما مضى ما عبدتم فيما مضى وايضا فلو كان ذلك معيبا عند اهل اللغة
والفصاحة لكان من اعظم الحجة للعرب وكانوا لطعنوا به فهم اعرف باللغة منا ولا الطاعنين مع شدة عداوتهم
كما تقدم فلم يعيبوا القرآن بشي من ذلك وذلك لان لغتهم مشتملة على التكرير والتطويل والايجاز في حال والتقصير
وبذلك سقط قولهم ان فيه ما ليس فيه فايدة ولا يعرف له معنى ولا هو من لغة العرب نحو سجيل واستبرق والرقوم
لان ذلك لو صح لكانت العرب اولى بالطعن بذلك ولا يسمع مع ما سمعوا من قوله تعالى قرانا عربيا غير ذي عوج والطلو
انه بلسان عربي مبين هذا على انه يجوز اتفاق لغة العرب والعجم فيما ذكروه ولا معنى للطعن به فهذا هو الكلام
على من يطعن عليه من جهة المعجزة ه **واما من يطعن على النبي صلى الله عليه وآله**
من جهة الشريعة فهم اصناف البراهمة واليهود والنصارى اما البراهمة فقد بينا الكلام عليهم
وانهم استنكروا الشرائع وقضوا بقبحها وقد بينا انها موافقة لما في العقول واما من طعن في نبوته

صلى الله

صلى الله عليه وآله من جهة الشريعة والملة وهم اليهود والنصارى فمعظم طعنهم وجل التفاتهم الى انكار
النسخ والكلام فيه يقع في اربعة مواضع احدها في حقيقة النسخ والناسخ والمنسوخ والثاني في حكاية
المذهب وذكر الخلاف والثالث في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه والرابع في بيان حجة المخالف وابطالها
اما الموضع الاول فالنسخ هو ازالة مثل الحكم الشرعي بطريق شرعي مع تراخيه وقولنا مثل لان ازالة نفس
الحكم يكون بداء فان البداء لا بد ان يتحد فيه الامر والناهي والمأمور والمنهي والفعل الذي تعلقا به والوجه الذي
يقع عليه وزمانه ان كان ومكانه وقولنا الشرعي لان زوال العقلي لا يكون نسخا وقولنا بطريق ليدخل فيه الدلالة
والامارة فانهما يدخلان في النسخ جميعا وقولنا الشرعي لان زوال ذلك بالعقل نحو العجز وشبهه لا يكون نسخا
وقولنا مع تراخيه احتراز من المقارنة لانها لا تكون نسخا نحو التقييد بصفة او شرط او استثناء على ما بينا
في باب المجمل وباب تحرير الادلة مفصلا واما الناسخ فقد يستعمل بمعنى المعتقد للنسخ وبمعنى الحاكم
بذلك وهو الله تعالى وبمعنى الطريق الناسخ وهو الطريق الشرعية المزيلة لحكم شرعي مع تراخيها عنه وبمعنى الحكم
الذي جعل بدلا عن المنسوخ كما يقال صوم رمضان نسخ صوم يوم عاشوراء اي هو بدله واما المنسوخ فهو
يستعمل تارة في الطريق الشرعي الذي ازيل حكمها بطريق شرعي مع التراخي نحو قولهم بان اية الحبس في السورة منسوخة
لما رفع حكمها وتارة يستعمل بمعنى الحكم الشرعي المزال بطريق شرعية مع التراخي واما الموضع الثاني
وهو في حكاية المذهب وذكر الخلاف فمذهبنا انه يجوز النسخ للشرائع عقلا وشرعا وهو مذهب سائر المسلمين الا
ما يحكى عن ابي مسلم بن بحر الاصفهاني انه لم ينسخ شيء من القرآن والخلاف في ذلك مع اليهود وهم على ثلاث فرق فرقة
يقال لهم العنانية اصحاب عنان بن داود والمالكية منسوبون الى مالك تلميذ عنان وغيرهم وجمعهم الاقرار بنبوة
موسى ويوشع والحاق العمل بما في التوراة وانكار نبوة محمد وعيسى عليهما السلام ومنهم من يقول بالتوحيد ومنهم
من يقول بالتشبيه واختلفوا في النسخ منهم من منع منه عقلا ومنهم من منع منه شرعا ومنهم من منع منه في شريعة
موسى ومنهم من جوزه وقال بان محمدا لم يات بمعجزة وهم قوم من العنانية وحكي عن شرذمة منهم ان محمدا رسول
الى العرب واتفقوا على البعث والجنة والنار ودوامهما واختلفوا منهم من قال يبعث الكل ومنهم من قال يبعث
من احتج عليه بالرسل ولهم شرائع في النكاح والطلاق والعدة والبيع والحدود والوصايا والمواريث ولا يجوز

النكاح عندهم الا بولي وبينة شهود وخطبة ومهرهم ماتي درهم للبكر ومائة للثيب وللوضوء عندهم يغسل يديه ثلثا
ثم وجهه ثلثا ثم ذراعيه غسلة واحدة ثم يستنثر مرة ويستنشق ثلثا بيده اليسرى ثم يغسل يديه ثلثا ويمضمض ثلثا
بيده اليمنى ويغسل يديه دفعة واحدة ثم يمسح مسحا لطيفا ثم يغسل رجليه الى فوق الكعبين ويبدا برجله اليسرى ثم
يغسل يديه ثلثا ويقدم الوضوء ولهم ثلث صلوات في اليوم والليلة وجماعتهم لا تتم الا بتسعة سوى الامام ويستعملون الصلوة
على شرائط وعليهم فرائض وسنن في يوم السبت ثم من الاعمال ما اعملها يوم السبت اشتغل بحب الفتل وعليهم الصيام وصومهم
من غروب الشمس الى غروب الشمس وعليهم الغسل من الجنابة والحيض وغسل الميت ويتجنبون الحائض غاية الاجتناب والربانيون فا
من فوقهم ما ينقلونه من الصلاح عند مشايخهم لانهم يتبحرون في العلم ولا يجد الا بعلم غيرهم واما الموضع الثالث
وهو في الدليل على قولنا وفساد قولهم فالذي يدل على ذلك العقل والشرع اما العقل فلانه يجوز ان يكون في النسخ مصلحة
وان لا يكون فيه وجه من وجوه القبح وكل ما هذه حاله فانه يجوز وروده وانما قلنا انه يجوز ان يكون فيه مصلحة فلان
المصلحة راجعة الى فعل الدواعي والصوارف والعقل يجوز ان يكون في معلومه ما يدعونا الى الطاعات في وقت ما نعلم بها وفيها
ما يصرفنا عن الطاعات في ذلك الوقت فيها نافعها وكما يجوز ذلك يجوز ان يكون ما دعانا في ذلك الوقت الى الطاعات
فانه في غيره من الاوقات يصرفنا عنها وما كان صارفا لنا فانه يدعونا او غيره في الوجهين جميعا ويجوز ان يختلف ذلك
بحسب الاماكن والاعيان كما جاز ان يختلف بحسب الازمان وهذا انما يعلم ضرورة ويجوزه العقل له وانما قلنا انه
يجوز ان لا يكون فيه وجه من وجوه القبح فلان النسخ انما يعلم انتفاؤها عنه من كونه عبثا لانه معقول الغرض او جهلا او ظلما
ولا شبهة الحال في نفي الاول كونه كذبا او امرا بالقبيح او نهيا عن حسن فذاك لا يصح لانه لا يصح ان ينسخ بحيث عن بعض المصلحة الا
اذا اقترن المصلحة لان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يجوز ان يامر بما نهى عنه الا على انها تعرف المصلحة فصار حسنا ههنا امره
به امر بالحسن ولا يجوز ان يامر بما نهى عنه كذلك لا ينهى عما كان امر به الا اذا علم انها قد تعرت المصلحة ولا يصح ذلك
الا فيما يتعرف فيه المصالح والا كان فاعلا للقبيح وانما قلنا ان ما هذه حاله فهو حسن لما تقدم بانه حسن
بذلك الوجه الاول العقلي واما الوجه الثاني الشرعي فهو ان نسخ الشرائع قد وقع فلولا انه حسن منه تعالى لما
وقع وانما قلنا انه قد وقع لان من الظاهر عندهم انه كان في زمن ادم عليه السلم اباح الله تعالى لولده ان يتزوج
احد البطنين من الاخر وحرم ان يتزوج الواحد اخته التي ولدت معه في بطن واحد ثم صار ذلك حراما بعد

ذلك ثم في التوراة ان الله تعالى قال لنوح عند خروجه من الفلك اني قد جعلت لك كل دابة حية مأكلا
لك ولذريتك واطلقت ذلك لكم كنبات العشب ما خلا الدم فلا تأكلوه   وحرم الله تعالى على موسى وبني اسرائيل
كثيرا من الحيوان   وكان الجمع بين الاختين مباحا ليعقوب وقد حظره الله تعالى في زمن موسى ولم يحظره من قبل   وامر
الله تعالى موسى وبني اسرائيل اذا عبروا نهر الاردن ان يبنوا لله مذبحا في جبل عيبال   فلما جاز بنو اسرائيل الاردن
بنى يوشع بن نون هذا المذبح الذي امر الله به موسى في جبل عيبال ووضع بنو اسرائيل عليه القرابين   وبنى يوشع بن نون بيتا
لله في ذلك المكان وسماه شيلو ومكث بنو اسرائيل اربعمائة سنة واربعين سنة يحجون الى ذلك البيت والمذبح ولو
قبلتهم التي يقصدون اليها   ولو ان رجلا حج في تلك السنين الى موضع بيت المقدس لكان ضالا عندهم   فلما مضت
تلك المدة غاروا وانقلبوا الى مصر والى الوراح وهم مقيمون في البلاد   ثم اوحى الله تعالى الى نبي من انبياء بني اسرائيل ان يبني له
بيتا في موضع الصخرة من بيت المقدس   فلما استشيره اوحى الله اليه لست انت الذي تبني هذا البيت لانك سفكت
الدماء ولكن ابنه سليمان فبنى سليمن ذلك البيت وحج اليه بنو اسرائيل فتركوا البيت والمذبح الذي امر الله تعالى به موسى
وبناه يوشع بن نون   فهذه احكام النسخ ولسنا نقول بان النسخ الا هكذا   وورد النسخ ايضا فيما قد اقربه لفظ
التأبيد فقال في التوراة في العبد يستخدم ست سنين ثم يعتق في السابعة فان ابى العتق فلتثقب اذنه ويستخدم ابدا   وقال
في موضع اخر يستخدم خمسين سنة   وقيل في البقرة التي امروا بذبحها يكون ذلك لكم سنة ابدا وانقطع التعبد بذلك عندهم
وامروا في قصة ام الفصح الذي يعيد وان يجعلوه على ابوابهم ويذبحوا الحمل وياكلوا لحمه ملهوكا ولا يكسروا منه عظما
ويكون لهم هذا الحمل سنة ابدا ثم زال التعبد عندهم بذلك   وفي السفر الثاني قال الله تعالى قربوا الي كل
يوم خروفين سنة خروف غدوة وخروف عشية بين الغاربين قربانا دائما ثم زال التعبد به   فاما في شريعة محمد
فاكثر من ان يحصى نحو نسخ القبلة وقد كان صلى الله عليه وآله صلى مرة الى بيت المقدس ثم نسخ باستقبال القبلة وكذلك
نسخ وجوب الوصية للوالدين والاقربين وكذلك نسخ الحبس في البيوت على الزانيات ونسخ ان يكون العدة حولا
بأربعة اشهر وعشر ونسخ الصدقة عند المناجاة وغير ذلك مما هو معلوم مشهور قضى به الكتاب الكريم فثبت انه قد
وقع النسخ في الشرائع المتقدمة والمتأخرة وفي شرائع بني اسرائيل   وانما قلنا انه لو لم يكن حسنا ما وقع
لانه قد ثبت ان الله تعالى لا يفعل الا الحسن ولا يجوز عليه القبيح فثبت الموضع الثالث   واما الموضع الرابع

وهو في شبه المخالفين والجواب عنها **فاحتجوا** بأشياء منها **شبهة** قالوا لو نسخ تعالى شيئا
من الشرائع لكان بداء ولو جاز البداء عليه تعالى لكان قد ظهر له ما كان خافيا أو خفي عنه ما كان ظاهرا وذلك لا يجوز
والجواب عن ذلك أن النسخ ليس من البداء في شيء لغة ولا شرعا **أما** اللغة فلأن النسخ في اللغة هو الإزالة
والبداء في اللغة هو الظهور قال تعالى وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون وهذان أمران متباينان وكيف يقال
بأن النسخ هو البداء من جهة اللغة **فأما** من جهة عرف الشرع فإن النسخ هو إزالة مثل الحكم الشرعي بطريق
شرعي على وجه التراخي وهذا يقتضي تغاير الفعلين اللذين يتعلق بهما الأمر والنهي أو تغاير المأمورين ولا بد مع ذلك
من الوقتين وتراخيهما وفي خلاف البداء فإنه لا بد أن يكون الآمر الناهي واحدا والمأمور المنهي واحدا والفعل
المأمور به المنهي عنه واحدا والوجه واحدا أو الوقت واحدا والمكان واحدا فبان أن أحدهما ليس هو الآخر يبين
ذلك ويوضحه أن النسخ جار مجرى التخصيص بالاستثناء بمنزلة أن يقول تمسكوا بالسبت إلا أن يتكلم محمد وبمنزلة التخصيص
بالغاية كأنه قال تمسكوا بالسبت أبدا إلى أن يبعث محمد لما علم أنه مصلحة في ذلك الوقت قبل محمد وفساد بعد بعثته
في تلك الأزمنة إلى آخر الدهر وكما أنه يجوز التخصيص ويعقل لما كان متصلا كذلك النسخ فإنه قد كان علم تعالى
أنه إنما يأمر بالتعبد بتلك الشريعة الأولى إلى وقت مخصوص ثم ينهى عنها لأجل المصلحة المتعلقة بذلك وليس
لقائل أن يقول فيه وجه قبح وهو أنه إغراء باعتقاد الجهل لأنا نقول قد قال بعض أصحابنا لا بد من الإشعار ولا
إنكار ما في التوراة من البشارة بمحمد صلى الله عليه وآله وفيه غاية الإشعار بأنه إذا جاء نسخ الشريعة يجب
أن يطاع فكأنه قال تمسكوا بالسبت إلى أن يبعث محمد صلى الله عليه وآله **وعلى** هذا فإن قال لنا اليهود
إن قلتم إن موسى أراد تمسكوا بالسبت وإن جاءكم نبي صادق بالنهي عنه فذلك لا يصح لأن فيه تكذيبا للصادق وذلك
لا يجوز على موسى عليه السلام وإن قلتم إنه أراد تمسكوا به إلا أن يأتيكم نبي صادق بالنهي عنه فهو غير مبطل لما قلناه
وعلينا الدلالة على أن محمدا نبي صادق بما قد تقدم ومنها **شبهة** قالوا إن موسى عليه السلام
قد أخبر أن شريعته لا تنسخ بقوله تمسكوا بالسبت أبدا **والجواب** عن ذلك أنا إن سلمنا هذا الخبر فمعناه
ما تقدم من إلزام التمسك به إلى أن يأتي شريعة ثانية ناهية عنه وإن لم نسلم ذلك فوجهه أنا إذا
دللنا على نبوة محمد صلى الله عليه وآله بما تقدم لم يصح أن نعارض بمثل هذا الخبر بل إذا كان هذا الخبر يقتضي

أن

ان لا نتبع محمداً صلى الله عليه وآله كان هو الباطل لان المعجز الذي ظهر على يديه معلوم وهذا الخبر غير معلوم
ولا يجوز اطراح المعلوم للمظنون وان امكن تأويله وصح الخبر وجب تأويله وقد بينا انه يمكن تأويله على ما
ذكرناه فان كان صحيحاً عند اليهود كان الغرض ان يتمسكوا بالسبت ما لم يأتهم نبي صادق بالنهي عنه ثم يقال
لهم انا قد بينا فيما تقدم ان في التوراة النسخ فما انكرتم ان يكون امر بذلك ثم نسخه محمد صلى الله عليه وآله
فان قيل فانه مقرون بالتأبيد قلنا ويجوز نسخ الامر المقيد بالتأبيد لانه يجوز تخصيصه والنسخ نوع من انواع
التخصيص وايضاً فان لفظ التأبيد فيه لم ينقل بالتواتر لان الخبر في نفسه مشتبه والظاهر مع اقرارهم
بالتوراة وقرائتهم لها وتعظيمهم لموسى لا يتركوا ما ادعيتم من السبت في التوراة واذا كان غير معلوم
لم يجز الاعتماد عليه لان مسئلة النسخ مما لا يجري فيها الا الادلة المعلومة وايضاً فان من اليهود فرقة
لا يعتمدون في انكار نبوة محمد بامتناع النسخ ويقولون بان القول بان السبت لا ينسخ مشتبه غير متحقق وايضاً
فاذا ثبت ان العقل يقضي بجواز النسخ والشرع لا يمنع منه جاز نسخ السبت وقد ذكرنا في كتاب التجمل ما هو اكثر
من هذا من الادلة المبطلة له وبسطناها هناك واما من انكر نبوته صلى الله عليه وآله لانه لم يأت
بمعجزة فالذي دل على نبوته يبطل ما قالوه واما من قال بانه رسول الى العرب فالحجة عليه
انه اذا اقر بانه نبي صادق سواء كان الى العرب او الى غيرهم وجب ان يكون قوله حقاً وكتابه الذي جاء به حقاً وقد
نطق كتابه ليشهد بانه رسول الى الكافة قال تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعاً وقال
وما ارسلناك الا كافة للناس بشيراً ونذيراً ولهذا تحدى الانس والجن فقال قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان
يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً وعلى الجملة فانه يعلم من دينه ضرورة انه رسول
الى جميع الناس ولا يصح قول من قال بنبوته ونفى ان يلزم شرعه فان قيل وكيف يمكنهم معرفة معجزته وهم لا يعرفون
اللغة العربية ولا مقدار فصاحة القرآن وانها لم تبلغ حداً يعجز عن مثلها العرب قلنا ان معجزاته صلى
الله عليه وآله على ضربين احدهما يعرف كونه معجزاً كل عاقل سواء كان عربياً او عجمياً وسواء كان مشاهداً لها
او غائباً بالاخبار المتواترة وهي ما عدا الاعجاز في القرآن ونحو ما ذكرناه من سائر معجزاته عليه السلام والثاني
القرآن وما من احد ايضاً الا ويمكنه ان يعرف كونه معجزاً وان اختلف طريق المعرفة لذلك فالعرب الذين

لغتهم لغة القرآن لعرفوا كونه معجزًا بأنهم عجزوا عن الإتيان بمثله وعرفوه ومن عداهم من العجم في زمانهم ومن سائر العرب في زمانهم يعلم أنه معجز لتواتر الأخبار بأن العرب كانت عجزت عن الإتيان بمثله على علو فصاحتهم وتحديهم به وشدة عداوتهم له وهذا طريق أكثر الأمة إلى آخر الدهر فيلزم العجم من ذلك ما يلزم العرب فهذا في هذا الموضع والله الهادي ، وبذلك تم الكلام في النبوات ،

القسم الرابع من أصول الدين الشرائع ،

والكلام منها يقع في ثلثة مواضع أحدها الكلام في طريق الشريعة الحقيقية وثانيها الكلام في أقسام الشريعة الحقيقية وثالثها الكلام في كيفية التعبد بها أما الموضع الأول وهو في طريق الشريعة الحقيقية فاعلم أن الشرائع مصالح فإنها وإن وجب الإتيان بالعبادات منها على وجه الشكر لله من حيث إن العبادة هي غاية الخضوع والتذلل والتعظيم للمعبود ولن يستحق تعالى ذلك إلا لكونه منعمًا بأصول النعم كما تقدم ، فلأنه مع كونه شكرًا أن يكون مصلحة للعباد وإلا لم يكن كونه شكرًا بأن نخص هذا المخصوص دون فعل ولا ترك كذا دون ترك لولا أنه يتعلق الصلاح بأن الشكر إنما يتعلق بهذا الفعل المخصوص دون غيره ألا ترى أن الشكر إنما يتعلق بما ينبئ عن التعظيم من الأفعال والتروك وإن اختلف بحسب ما ينبئ عن ذلك فقد يكون القيام عند رؤية المنعم هو المنبئ عن ذلك فيكون شكرًا وقد لا يعد تعظيمًا فلا يكون كذلك فإذا كان الشكر لا بد فيه من التعظيم والتعظيم يختلف بحسب ما ينبئ عن ذلك من الأفعال والتروك وكان الله تعالى هو المطلع على القلوب كان كل ما قصد به تعظيمه شكرًا له تعالى وهذا هو الذي كان يجب على المطلق عقلًا فلما كلفنا تعالى شرعًا أفعالًا مختلفة لتعظيمه بها وتروكًا مختلفة كل ذلك بحسب الأزمان والأماكن والأعيان علمنا أنه لا بد في أحدها من أمر زائد على كونها شكرًا لما بينا أن العقل كان يقضي أن نشكره بأي فعل أو ترك شئنا مما يقصد به التعظيم ولا يوهم ما هو قبيح ، وليس ذلك الذي لأجله اختلفت إلا ما يرجع إلينا فإنه متى لم يرجع إليه تعالى لما بينا أنها كلها سواء في حقه لم يبق إلا أن يرجع إلينا وإلا كان عبثًا ولا يجوز أن يرجع إلينا لفساد لأن ذلك قبيح ، ولا لغير فساد ولا صلاح لأنه عبث وظلم من وجه آخر فيجب أن يكون راجعًا إلينا وعائدًا علينا بالصلاح الديني لأن الصلاح الدنيوي كان يمكنه أن يفعله لنا من دون هذه التكاليف الشرعية فبان أن الشرائع مصالح والمصالح غيوب يستأثر الله تعالى بالعلم بها من حيث إنها راجعة إلى المسير

ما يليه عنوا

ما يدعو الى الحسن عما يدعو الى القبيح ونحن لا ندري اي الافعال يدعونا الى الاستقامة على حكم العقل وايّها
يصرفنا عن ذلك ولا تقضي عقولنا بالتمييز بينها في ذلك ولا طريق لنا اليها الا باعلام الله تعالى فيجب ان يكون هو
المختص بتعلق ذلك واذا كان هو العالم بها وحده ولم يكن بد من ان نعلم حالها وجب ان لا يكون اعلامنا بها
الا على السنة الرسل وذلك لانه لا مصلحة للمكلفين في ان يسمعوا كلام الله تعالى بالشريعة من دون بعث مرسل والامكان
بفعل ذلك تعالى واذا كان الصلاح في الرسل فالطريق لهم الى معرفة الشريعة التي حملوها ان يمكن ان يكون هو
السماع لكلام الله تعالى كما اسمع الله تعالى موسى كلامه وكما روي انه اسمع محمدا في ليلة المسرى كلامه ولكنه علم
ان الصلاح في ان جبريل يكون هو السفير والرسول اليهم بالشريعة والملة اما بان يرى معه الالواح التي فيها
الكتابة لها كما ثبت من انزال التوراة في الالواح مع ملائكة الله واما بان يخبر جبريل عن الله تعالى بذلك
ولا بد من طريق للملك الى معرفة ذلك وليس الا احد امرين اما ان يسمع الكلام من الله تعالى ويظهر انه معجزة
يعلم بها انه كلام الله تعالى واما بان ياخذ تلك الشريعة من اللوح المحفوظ ويظهر ايّة تدل على انه عن الله تعالى كجواز
نزّل القلم ينكسر وهو جماد من اللوح ان اذهب يا جبريل الى عبدي محمد بمكة وقل له اقرا باسم ربك الذي خلق كما
روي ما ههنا ذلك ولا بد من طريق للرسول من الادميين مثل محمد انه يدله على انه جبريل وانه صادق فيما يقوله
وليس ذلك الا انه معجزة يظهر له صلى الله عليه واله كما روي انه رأى جبريل في الهوى وقد سد الافق ثم هبط
فالتزم محمدا صلى الله عليه واله وقال انا جبريل او كما روي ان الملك جاءه فاخرجه الى البقيع وانتهى به الى مقبرة
فاذا جثوة من تراب فضربها برجله وقال قم باذن الله فانتفض التراب فاذا انسان قد صار حيا وهو يقول
يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله ثم ضربها فعاد كما كانت ثم انتهى به الى جثوة اخرى فضربها فقام
صاحبها وهو يقول الحمد لله ثم ضربها فعاد كما كانت فقال يا محمد على هذا تبعثون وغير ذلك من الايات
التي تظهر له صلى الله عليه واله انه جبريل وانه صادق فيما يخبر به عن الله عز وجل فهذه طرق ابتداء الشرع
الى محمد صلى الله عليه واله **واما الطريق للامة** الى معرفة الملة فالكلام منها يقع
في موضعين احدهما في تعيين تلك الطريق وثانيهما الكلام في كل نوع منها اما الموضع الاول وهو
في تعيين طرق الملة الحنيفية فهي ضربان احدهما الضرورة والثاني الاستدلال والضرورة ضربان احدهما

السماع وما يجري مجراه والثاني الاخبار والاستدلال باربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس

واما الموضع الثاني وهو الكلام في كل نوع منها **اما الضرب الاول** وهو السماع
وما يجري مجراه فذلك انما يصح في حق النبي صلى الله عليه وآله فاذا سمع منه الاوامر والنواهي كان ذلك طريقه
الى معرفته لان الادراك يوجب العلم الضروري فيكون علما ضرورة ان ذلك من النبي صلى الله عليه وآله ونعلم انما نستدل الا
انه من الله تعالى لما ثبت له من المعجزة الدالة على نبوته وان الانبياء لا يجوز عليهم الكذب ونعني بما يجري مجرى السماع ما
يفعله صلى الله عليه وآله ويعلم الحاضرون ضرورة انه ما قام بفعله في تلك الحال الا لان يفعل مثل فعله لجواز ما من
المؤذن عليه السلام بالاذان والاقامة ويتقدم يصلي فانه يعلم الحاضرون بشاهد الحال انه الزمهم الاقتداء به وان
كان لا بد ان يستند الى سماع منه صلى الله عليه وآله **واما الضرب الثاني** وهو الاخبار
فذلك انما يجب في حق من لم يكن بحضرته من الغائبين عنه في اطراف البلاد او في غير زمانه صلى الله عليه وآله فانهم انما
يعلمون ضرورة ملقيها الاخبار المتواترة من حيث انه لا يمكن العلم بمراد الغير متى لم يحضره الا بالاخبار المتواترة وقد
بينا انها طريق الى العلم الضروري وسنبين ما يعلم بهذه الطرق ان شاء الله تعالى **واما النوع الاول**
من الطرق الاستدلالية وهو الكتاب فلسنا نعني بالكتاب الا القرآن لان الله تعالى
وصفه بانه كتاب من حيث انه مكتوب في اللوح المحفوظ وانه قرآن من حيث اقترن بعضه ببعض والكلام منه
يقع في ثلاثة مواضع احدها ان القرآن كلام الله تعالى والثاني انه محدث مخلوق والثالث في كيفية دلالته على الاحكام
الشرعية اما الموضع الاول وهو ان القرآن كلام الله تعالى فالكلام منه يقع في عشرة مواضع احدها ان
الكلام صفات زائدة على الجواهر ليس بذوات ولا اجسام وثانيها الكلام في تعيين جنس الكلام وثالثها في حكمه
في البقاء وغيره ورابعها الكلام فيما يحتاج اليه في وجوده وخامسها الكلام في انه يشتمل على المتماثل والمختلف
وسادسها الكلام في الحكاية والمحكي وسابعها الكلام في الاسم والمسمى وثامنها الكلام في معنى الكلام
والمتكلم وتاسعها في اقسام الكلام وعاشرها في تعيين كلام الله تعالى اما الموضع الاول
وهو ان الكلام صفات الجواهر والاجسام زائدة عليها ليست بذوات ولا اجسام وقد اختلف الناس في ذلك
فذهب النظام الى ان الصوت جسم يتقطع بالحركة فيسمع بانتقاله الى الاذن وان الكلام هو حركة اللسان

وذهب

وذهب قوم الى ان الكلام هو القدرة على التكلم وقيل على الحروف وذهب شيوخنا ابو علي وابو هاشم وابو عبد الله
والقاضي وغيرهم الى ان الكلام والصوت امور زائدة على الجواهر ليست بصفات ولا احكام بل من قبيل الذوات على
مثل قولهم في اللون والطعم وعندنا القول في ذلك واحد وهو انها صفات للجواهر والذي يدل على صحة قولنا
اما ان الكلام والاصوات زائدة على الجواهر فهو ان الجواهر والاجسام مشتركة فيما بينها ومفترقة وان
بعضها يسمع منه الصوت والحرف دون البعض فلا بد ان يكون ما افترقت فيه ليس هو ما اشتركت فيه ووجه آخر
وهو انا نقدر على الاصوات والحروف التي في الكلام ولا نقدر على الاجسام فلا بد ان يكون زائدا عليها ولانها
مسموعة والاجسام غير مسموعة فلا بد ان يكون زائدا عليها ووجه آخر وهو انه كان يجب ان نفرق بين الاصوات
بحاسة اللمس وكذلك بين الحروف متى كانت اجساما لان الاجسام ملموسة وذلك يقتضي ان نفرق بينها الاصم وذلك
محال واما انه ليس بذات فالذي يدل على ذلك انه لا يعلم بانفراده على الصوت ولا يستقل بنفسه بل لا بد
في العلم به من العلم بالجوهر المختص به فلو كان ذاتا لما صح فيه هذه القضية الا ترى انا متى سمعنا الصوت لا نعقله
الا مختصا بالجوهر ولا نعقله منفردا فثبت انه ليس بذات وكما انا لا نعقله مستقلا بنفسه فانا لا نحتاج في العلم
به الى اعتبار غير الجسم واحتج بعض اصحابنا بانه لو كان صفة للجسم لوجب ان يكون مقتضاه ولجاز ان يكون حكما
وان لا يجوز خروجه عنه لانه يدرك بحاسة السمع والادراك لا يتناول الذات الا على صفتها المقتضاة كالتحيز
في الجوهر ولقائل ان يقول هذا مبني على ان الادراك لا يتناول الصفات كما تناولها العلم ويتعلق بها
كتعلقه وكما تتناولها القدرة ويتعلق بها على ما تقدم بيان ذلك في ان الحركات والسكنات صفات وانها
مقدورة لنا وكذلك الكلام في ان الاعراض معلومة لنا وانا نميز بين كوننا عالمين وظانين بمعلومنا فلذلك
الادراك يتناول الصفات ويتعلق بها من الالوان والروائح والطعوم والاصوات وغير ذلك وليس كونها مدركة
يقتضي كونها ذواتا وانما الذي يكشف عن ذلك هو كونها معلومة بانفرادها وليس كل ما علم وجب ان يعلم
بانفراده فان كل عاقل يعلم انه عالم وان لم يعلم كونه عالما معلوما بانفراده واما الثاني فلا يصح لانا
لو سلمنا ان الادراك يتناول الذات عليها فانه لا يجب ان يكون صفة مقتضاة فان ذلك مبني على اثبات
الصفات المقتضاة وعلى ان الادراك يتناول الذات عليها وقد بينا بطلانه في اول الكتاب فبطل بذلك ما قالوه ع

فأما قول النظام ان الكلام حركة للسان فمحال لان اللسان قد يتحرك لغير كلام وقد يتحرك الواحد
والحركة غيره فلا يكون ذلك كلاما لا من جهة العقل ولا اهل اللغة يسمون الحركة كلاما ولهذا يوجد الحركات
الكثيرة في الجمادات وغيرها ولا يسمونها كلاما ويصح عندهم ان يقول حركت وما تكلمت فلم يصح قولهم
وكذلك يصح ان يقول حركت لساني وما تكلمت فبطل ما قاله وأما من قال بان الكلام هو القدرة
على التكلم او على الحروف فقد ابعد لان الكلام مقدور لنا دون القدرة ولانه قد يكون قادرا ولا يتكلم
ولهذا يمدح على ترك الكلام مع القدرة عليه ويكون الكلام موجودا في الصدا ولا قدرة فان بعدم فبطل ما قالوه
وأما الموضع الثاني وهو في تعيين جنس الكلام فقد اختلف الناس فيه اختلافا كثيرا قال ابو علي الكلام
من قبيل الحروف ليس هو الصوت لا في الشاهد ولا في الغائب ولهذا جعل القراءة غير المقروء فالقراءة صوت والمقروء
الكلام عنده وهذا هو ظاهر مذهب ابي الهذيل فقد قال ان الكلام غير الصوت وليس يرجع به الا الى الحروف
وذهب ابو هاشم الى ان الكلام ما انتظم من الحروف والحرف هو الصوت الواقع على وجه الالف او الباء او الجيم او الزاء
او غير ذلك والصوت والحرف امر واحد وهو مذهب قاضي القضاة وابي عبد الله وابي جعفر بن وابي القسم ابن الاخشيد
وذهب الاشعرية الى ان الكلام معنى قائم بالنفس ليس من قبيل الحروف والاصوات شاهدا او غائبا وذهب الكلابية
الى مثل ذلك في الغائب دون الشاهد وان الكلام عندهم من قبيل الاصوات والحروف ه فاما الشيخ ابو الحسين الخياط فكره
الكلام في ذلك واستعفى منه حجة من قال بانه من قبيل الاصوات والحروف ه قال بانه لا يجوز في العقل
انفصال احدهما عن الاخر فلا يعقل الحروف المنتظمة المسموعة الا وهي كلام ولا يعقل الكلام الا وهو حروف
منظومة مسموعة ولا خلاف ان الصوت مسموع وهو معلوم ضرورة فلو كان الكلام امرا زائدا على الحروف والاصوات
المسموعة لجاز انفصال احدهما عن الاخر لانه لو كان بينهما تعلق من وجه معقول لمنع من انفصال احدهما عن الاخر
لم يكن بد من ان ينفصل في العلم احدهما عن الاخر فيتقدم العلم باحدهما قبل العلم بالاخر ليصح كون احدهما ليس هو
الاخر فانه لا ينفصل بين الغيرين الا على هذا الحد سوا كان بينهما تعلق الايجاب او الصحة الا ترى انه لا يتقدم تقدم
العلم بالمعلول على العلة ليصح كونه سواها او العلة على المعلول ليصح كونها سواه فلو كان الكلام ليس هو الصوت
المنتظم او الحرف المنتظم من الاصوات لصح وجود العلم بالكلام من دون ذلك او بالاصوات المنتظمة حروفا من دون

الكلام

الكلام وكل ذلك محال. **وحجة أبي علي** أنه قد ثبت أن الصوت يوصف بما لا يوصف به الحروف
المنظومة التي هي الكلام فيقال صوت صافٍ وأبحّ وجهير ورقيق ويختلف بحسب المحال كصوت الطست خلاف صوت
الحجر عند الصكة وكذلك أصوات العيدان مختلفة وذلك لا يصح في الحروف المنظومة التي تسمى كلامًا فثبت
أن الصوت غير الكلام. ويمكن أن يحتج لأبي علي وأبي الهذيل بأنه يعقل الصوت من دون الحروف المنظومة نحو
أصوات العيدان وأصوات الطيور وضرب الباب وصوت الطست فإن ذلك ليس بكلام. ويعقل الواحد منا وجود
الحروف المنظومة التي هي كلام من دون الصوت وهو ما يسمى من القراءة مخافتة فإنه يعتمد باللسان على مخارج الحروف
ويحرك بها ويعلم أنه أحدث الحروف من الزاي والياء والدال ويكون زيد مخافتة عن جهر ولا مسموع. ولهذا
إذا كان في نفسه أصم فإنه يحصل بذلك ويعلم الحروف ولا يعلم الصوت وإن علمه غيره لأن الله له فقد بان
أنه يصح أن يعلم الصوت من دون الكلام وأن يعلم الكلام من دون أن يعلم الصوت فلو كان أحدهما البتة هو الآخر
ما صح فيهما هذه القضية. وهذا من أقوى ما يحتج به لمذهب الشيخين أبي علي وأبي الهذيل وهو الأقوى والله أعلم
وإن كنا قد ذكرنا في كتاب التفصيل غير ذلك إلا أن هذه الحجة هي التي رجحت عندنا هذا القول. يزيدها
بيانًا أنه يستحق الثواب على القراءة مخافتة حيث لا صوت له فلولا أن ذلك هو القرآن الذي هو موصوف بأنه كلام
لما صح فيه هذه القضية ألا ترى أنه يحرم عليه ذلك متى كان جنبًا ويجب عليه ذلك في الصلوة عند بعض
الفقهاء ويستحب في حال ويكفي في ذلك أنه يفعل الحروف المنظومة في حال المخافتة ولأن المحل محتمل لها
والاعتماد الذي فعله بلسانه مع الصكة موجب لها. وأيضًا فإن الصوت الحاصل عند الكلام محله غير
محل الحروف فإن مخرجه من الحلق بما يوجد هناك من الاعتمادات في الهوى الذي يخرج إلى الفم ومواضع الحروف
ومحل الحروف في مخارجها في الفم والشفتين وغيرهما من الحلق في بعضها حيث لا يصح وجود تلك الحروف التي ليست
حلقية من جهة الحلق ولا يصح وجود ذلك الصوت من مخارجها. وبيّن ذلك بأن يقبض الإنسان على حلقه نفسه بيده
ويحدث الحروف فإنه يعلم حدوثها من دون الصوت ويعلم أن مخارجها متباينة فدل على أن أحدهما ليس هو الآخر
فأما قول أبي علي بأنه يصح من الأصم الصوت دون الكلام فدل أن أحدهما ليس هو الآخر فقد أجابوا
عن ذلك بأنه إنما لم يصح منه الكلام لأنه يحتاج في نظم الأصوات على وجه يكون حروفًا إلى علم وذلك لا يصح في الأصم

هو قريب فاما الاحتجاج اي على ان اختلاف الاصوات في الصفا وغيره وقد قالوا ذلك يقع في الكلام
قالوا الصدى ولو قدرنا انه لا يقع فانما اختلفا لان الكلام صوت واقع على وجه تجري مجرى اختلاف التاليف
على وجه الالتزاق والتاليف من غير التزاق ومجرى اختلاف العلم والاعتقاد وكذلك ما يستحكى من الاصوات
قالوا ان ذلك لاجل اختلاف البنا فاما الاحتجاج اي على ان الكلام لو جد مع الكتابة والحفظ دون الصوت
فبعيد لانه مذهب فاسد على ما نبينه ان شاء الله تعالى ومما ان يحتج لابي هاشم بانه قد ثبت ان الكلام مسموع
حسا ولغة وشرعا اما الحس فلانا نفرق بين الحروف من الرا والزاي والسين والشين وغير ذلك بالحاسة
السمع واما اللغة فلانهم يقولون سمعت كلامك وقال تعالى وان يقولوا تسمع لقولهم واما الشرع فقال تعالى
وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله وقد ثبت ان ما عدا الاصوات ليس بمسموع كما ان ما عدا الطعوم
ليس بمطعوم وما عدا الروايح ليس بمشموم فلو ان الحروف هي الاصوات ما صح ان تكون مسموعة ولقائل ان يقول
وما انكرتم ان المسموع لا يكون الا عرضا والمسموع من الاعراض شيان احدهما الاصوات وثانيهما الحروف والكلام
وان كان مسموعا فانه من قبيل الحروف وذلك يعلم ضرورة وما زاد على ذلك لا يعقل ولا يصح كونه مسموعا والكلام في
ذلك مشكل والله اعلم ومع اشكاله يمكن ان يقال اما الاصوات فانها لا تكون اصواتا الا وهي مدركة
مع صحة الحاسة وارتفاع الموانع ونعلم ذلك ضرورة فان اثبات صوت لا يدرك لا يصح ولا يعقل واما الحروف فانه يصح
ان يوجد ولا يدرك لما ذكرناه اولا وانما يدرك باقتران الصوت بها فيكون الشرط في صحة ادراكها
اقتران الصوت بها بدليل ان الواحد منا يمكنه ان يقرا ويوجد الحروف في مخارجها وان تعذر عليه الصوت لمانع
ولهذا لم يسقط عنه الصلوة عند ذلك فيجري اشتراط اقتران غيرها بها في صحة ادراكها كاشتراط اقتران الجوهرية
باللون في صحة رويته عند اصحابنا وكما انه لو وجد لا في محل لم يصح ان يرى كذلك في مسئلتنا ولقائل ان يقول
انما يدرك في نفسه لا يشترط فيه ادراك غيره ولهذا لا يشترط في ادراك اللون ادراك الصوت ولمنكر ان يقال
انما اذا كان مدركا بحاسة واحدة فانه يجوز ان يشترط فيه ادراك غيره بها كاللون والجسم لا يدرك احدهما دون
الاخر بل ادراك الجوهر شرط في ادراك اللون فلا يمتنع ان يكون ادراك الصوت شرطا في ادراك الحرف وان لم
يكن ادراك الحروف شرطا فيه وهذا كما انه يشترط في ادراك الصوت مع صحة الحاسة حصول الانفتاح في الاذن

الى الصماخ

الى الصماخ لانه بين محل الصوت وان لا يكون هناك سد مانع بدليل انه اذا حصل في الجدار خرق امكن ان
يسمع ما وراءه من الصوت والكلام في الصوت يدق جدًا والله اعلم بتفصيله ولولا ما احتاج اليه من الاصوات في
معرفة كلام الله تعالى وتمييزه عن غيره ما تكلمنا فيه اصلًا وقد استقصى بعض المتكلمين بعضًا عن المسالة عنه كما
تقدم ذكره **واما قول** من اثبته معنى في النفس فقد لبعد لان اثبات كلام ليس من قبيل الحروف والاصوات
لا يعلم بصورته ولا يصح ان يكون الطريق فان المعقول من الكلام هو ما كان من قبيل الاصوات او الحروف كما ان
المعقول من المشي هو ما كان من قبيل الحركات المخصوصة فمن اثبت ما ليس بحروف كلامًا كمن اثبت ما ليس بحركة مشيًا واذا
كان لا يعقل لم يصح ان يكون الطريق لان الطريق الى الشيء فرع على كونه معقولًا في نفسه واثبات ما هذه حاله
لا يجوز فان قيل الحجة بعقله الا ترى ان الانسان يقول في نفسي كلام وعلى هذا قال الشاعر
ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الكلام دليلا قلنا هذا لا يصح لفظًا ولا معنى اما المعنى
فلانه ليس في النفس الا الاعتقادات والعلوم والارادات والافكار والظنون وما اشبه ذلك مما يحل في القلب
فاثبات امر زائد على ذلك لا يصح واما من جهة اللفظ فلان اهل اللغة لا يسمون هذه الامور كلامًا ولهذا
يصفون الانسان بانه ساكت معها فاما قول القائل في نفسي كلام فهو مجاز عند اهل اللغة والغرض به معنى الحذف
اي في نفسي العزم على الكلام كما يقال في نفسي كتابة وبناء دار وان لم يكن في نفسه الا العزم على ذلك والفكر فيه
والتصور له والعلم بتدبيره وعلى هذا يحمل ما قال الشاعر فاما قولهم بانه قائم بالنفس فهو لا يصح
لانهم ان ارادوا القيام بمعنى الاختصاص فقد بينا انه ليس بجسم وان ارادوا القيام بمعنى الدوام كما قال تعالى الحي
القيوم اي الدائم لم يصح لانا بينا ان شاء الله تعالى ان الكلام لا يبقى وان عنوا به القيام بمعنى الحفظ والعلم كما قال
تعالى قائم على كل نفس بما كسبت لم يصح لان الكلام لا يكون حافظًا للنفس ولا عالمًا بها ولا هذا المعنى من شانه وان
ارادوا القيام بمعنى الحلول لم يصح عند جميع المتكلمين لما نبين انه تعالى متكلم ولا يحله الكلام ولا هو صفة له ولان
حد المتكلم ان يحله الكلام بل قد يكون متكلمًا ولا يحله كما سنبينه ان شاء الله تعالى في معنى المتكلم وايضا
فقد ثبت ان الخرس يمنع الكلام وكذلك السكوت فلو كان معنى في النفس او قائمًا بها لما منع من ذلك كما لا يمنع الشلل
الذي في اليد من وجود معنى في النفس وايضا فلو كان معنى في النفس او قائمًا بها لم يصح ان يكون غلبة العادة
التي في اللسان اولى من ان يدل على سائر معاني النفس اذ لا تعلق بينها وبينه من وجه معقول فكان لا يمتنع

ان يكون مخبرا لمشاهده وان كان الشيء الذي في النفس ليس الا الامر او النهي فهذا الموضع الثاني وامّا الموضع
الثالث وهو في حكمه في البقاء وغيره فقد اختلف الناس في ذلك اختلافا كثيرا واضطربت اقوال الشيوخ
فيه فذهب الشيخ ابو الهذيل وابو علي الى ان الكلام معنى باق غير الصوت وجعلا القراءة الصوت والصوت مما
لا يبقى والمقروء هو الحروف قال ابو علي وانما يبقى الكلام مع احد امور ثلثة مع التلاوة ومع الحفظ ومع الكتابة
قال وما لم تعدم التلاوات كلها والحفظ كله والكتابات كلها لا يعدم وذكر ذلك في كلام الله تعالى ثم انه بعد
ذلك اوجب على نفسه ان القائل اذا قال الحمد لله فلا فرق بين ان يقصد به التلاوة اولا فيما اوجب ان يكون كلامه
تعالى مع القصد يوجد اذا سمع بغير القصد فرجع عند ذلك عن القول ببقاء الكلام وقال ما لم يسبقه الله احد وهو ان
المسموع من القارئ لكلام الله تعالى شيئان احدهما فعله تعالى والثاني فعل القارئ واثبت حرفا مسموعا غير
للصوت الذي يقارن الحروف وقال انها كلامه فاما الشيخ ابو الحسين الخياط فقد استعفى في مسائل ابي القاسم
في الجواب من الكلام في هذه المسألة ومسألة الادراك ومسألة المكاسب ومسألة تحريم اموال الناس واما
الاسكافي فقد فصل بين كلام الله تعالى وكلام غيره فاثبت كلامه تعالى باقيا دون كلام غيره وهذا ابعد المذاهب
وذهبت الكرامية الى بقاء الصوت وجعلت ادراكه موقوفا على حال الحدوث دون حال البقاء وذهب ابو هاشم
واصحابه الى ان الصوت لا يبقى وبنى عليه ان الكلام لا يبقى وهذا هو الصحيح والذي يدل على ذلك انه لو كان
يبقى لوجب ان لا يعدم الا بعدم محله لانه لا ضد له ويصح ان يطرا عليه ولو كان كذلك لوجب ان يسمع الصوت
والكلام على حد سماعه اولا لانه حاصل على الحد الذي لاجله يدرك ولو كان كذلك لوجب ان يضطرب على
السامع قول القائل زيد فانه لا يكون زيدا اولى من كونه ديزا او دزيا من حيث انه انما يسمعه زيدا بان يسمع الحرف
الاول ثم يعدم فيسمع الثاني وحده عقيبه ثم كذلك الثالث فالشرط في ادراك الكلام منتظما ان يسمع كل حرف وحده
ولا يفعل غير ذلك ولو بقي وادركت جميع حروفه معا لم يكن كلاما فضلا عن ان يكون مدركا وايضا فكان
يجب ان لا يزول سماع الرعد والزلازل التي كانت اولا ولكان اصوات العيدان وغيرها وهذا محال وايضا
فان كل عاقل يعلم بالضرورة عقله انتفاء الاصوات بعد وجودها وكذلك الحروف سواء كانت سرا او جهرا فلا يخلو
ان يكون انتفاؤها بضد او ملحق مجراه اولا والاول باطل لانه لا طريق الى اثبات ضد للصوت ولا للكلام ولا

بعلم

بعلم بنفسه وانا ان ما هذه حاله لا يجوز والذي يجري مجرى الصدا ليس الا محله ومعلوم انه باق على حالته فثبت
انه اشير بنفسه وهذا هو معنى الحادث عن الباقي فاما قولهم في المكتوب كلام باق فهو باطل لانه لو كان
لوجب ان يسمع كما يسمع الكلام وايضا فلو كان فيه كلام لما احتيج الى معرفة المواضعات في الكتابات حتى
تعرف المواضعة في الكلام ومعلوم خلاف ذلك وايضا كان يجب ان لا يقع الفرق بين الزاي والراء والشين
والسين في الكلام كما لا فرق بينهما في الكتابة وهذا محال وايضا كان يجب ان يكون الحرف الواحد من
الكلام محتاجا الى مكان كبيره كما احتاج اليه الحرف الواحد من الكتابة لكتابة السين وغيره وايضا كان
يجب اذا وجدت الكتابة معكوسة ان يكون الكلام معكوسا وايضا كان يجب في اللوح المسود ان يكون فيه
كلام لانه يمكن احد بعض سواده على وجه يكون الباقي كتابة فلم يصح ما قاله فاما قولهم انه يمكن معرفة المراد
بها فلذلك كانت كلاما فانه لا يصح لانه يصح معرفة المراد بالاشارة والنظر في الحجر وغيره ولا يكون كلاما واما
قول المسلمين في المصحف كلام الله فهو مجاز والمراد ان فيه امارات بالمواضعات الكتابة على ما يمكن الانسان
ان يتكلم به اذا علمها واما قولهم مع الحفظ كلام فذلك باطل لان الحفظ هو العلم بايراد الكلام على ضرب
من النظام ولا طريق الى ايراد من ذلك فوجب نفيه وايضا قولنا فلان حافظ مجاز من الكلام مشبه لحفظ الملك
عن التلف لما كان العلم يمنعه عن الزوال وليس الغرض انه متكلم وايضا فانه يكون حافظا ولا يسمع منه كلام
وايضا فقد يكون حافظا ولا يصح منه ايراد الكلام لمانع من ذلك وايضا فقد يجوز ان يخلق الله تعالى الحفظ
وان كان الكلام من فعل العبد وايضا فانه ان جعله عين الحفظ فسيبطله ما ابطلنا به قول الاشعرية وان جعله
باقيا في القلب فكلامه كلامهم وقد مر ابطاله وان جعله باقيا في الحاسة وان كان الحفظ في القلب فقد ادعى
خلاف ما يعلم بالضرورة خلافه فانا نعلم ان كلامنا وان كنا حفظه ليس بموجود في اللسان بعد السكوت وايضا
فان السكوت ينافي الكلام وكذلك الخرس ولا ينافيان الحفظ ولا يفترق الحال بين ان يكون حافظا اخرس او حافظا
بغير خرس واما احتجاجهم على بان الامة اجمعت على ان هذا المتلو كلام الله فمن خالف هذا الاجماع فهو باطل
فهو صحيح ويبين ان قولنا لا الحكاية وانه كلام الله عز وجل فالا انه واحتج بانه لو لم يبق لقدرنا على
الاتيان بمثله والجواب انا انما نكون اتينا بمثله لو كنا ابتدانا ذلك فاما من روى ما قاله ابن العباس بعيد
وهذا الكلام ضعيف
معارضة عند احد من العقلاء واحتج بان القاري يلحن والقران لا لحن فيه فان القراءة غير المقروء

لانا قد بينا انا انما نسميه كلام الله بالمعنى العرفي وسياتي بيانه مفصلا ان شا الله تعالى فان قيل لم نبوه على ما دل عليه
وقلنا بانه كلام الله قلنا هو لحن كما ان صلوتنا هي صلوة رسول الله صلى الله عليه واله ولا يلزم اذا فسدت
ان يكون قد فسدت صلوته عليه السلام وايضا فانما اضفنا اللحن اليه لان لا يتوهم الخطا على كلام الله تعالى وذلك لا
يجوز فاما قول ابي علي ثانيا وهو انه يحدث مع القراة كلام هو فعلنا وكلام هو فعل الله تعالى فذلك لا يصح
وهو اظهر في البطلان من الاول وذلك لانه يقتضي ان يكون اذا اكثرنا الذكر متى قصدنا حكاية كلام الله تعالى اقوى من ان
لا نقصد ذلك على ان الصوت منا على سوا وهذا محال فان الواحد منا لو بالغ في الجهر عند القراة ما زاد على
ما يبلغ فيه من غير قراة وايضا فلو جاز ان يوجد كلامه تعالى عند فعلنا لما امن من وجود فعل الله تعالى عند سائر
المسببات وهذا يبطل الثقة بتعلق الفعل بالفاعل بنا من كل وجه ويقتضي ان يكون كثير من بعض ما يقف على اختيارنا
من فعل الله تعالى بحيث يوجد عند فعلنا وايضا فذلك يبطل الاجماع الذي كان ذكره اولا على مذهبه فيما
المخرج منه على قوله وايضا فذلك يقتضي ان يكون بعض ما نسمع مناقضا وبعضه حسن متى تعلق القبح بفعلنا وان
يكون بعضه صادقا وبعضه بخلافه ولحنا وبعضه بخلافه وكل ذلك محال فثبت بذلك الموضع الثالث
واما الموضع الرابع وهو فيما يحتاج اليه الكلام والصوت في الوجود فقد اختلف الناس في ذلك قال
الشيخ ابو علي يحتاج الصوت في وجوده الى صلابة المحل من اي فاعل وجد وقال الشيخ ابو القسم يحتاج الصوت الى الصلابة
وقال الشيخ ابو هاشم يحتاج الى الصلابة من فعلنا ٥٥٥ ولا يحتاج الى حركة محله بل يوجد في المحل الساكن
وحكي له مثل قول ابي علي في حاجته الى صلابة المحل ٥ واختلفوا في الكلام قال ابو علي يحتاج في وجوده الى البنية
في محله والى الحركة والاعتماد بوله شاهدا او غائبا وقال لا بد ان يبني الله تعالى محل كلامه هيئة الفم واللسان والشفه
ثم يحدثه ولابي هاشم فيه قولان مرة قال يحتاج الى ذلك كما قال ابو علي وقال مرة لا يحتاج الى الحركة بل الى
البنية وهو قول الشيخ ابي علي بن خلاد وقال مرة لا يحتاج الى ايهما وانما هو يحتاج الى المحل في وجوده قال فاما
القادر منا فهو المحتاج الى الآلات في حدوثه والى الحركة والاعتماد فيصح منه تعالى ان يوجد الكلام في جوهر
واحد وذهب الشيخ محمود بن الملاحمي الى حاجة الكلام الى البنية والى الحركة والمقالة كمذهب ابي علي وذهب
قاضي القضاة الى ان الصوت والكلام انما يحتاج الى المحل في وجوده شاهدا او غائبا ولا يصح وجوده لا في محل وانما
يحتاج الى ذلك من فعلنا وهو قول الشيخ الحسن بن احمد بن متويه واحتج اصحابنا على حاجته الى المحل

قال ولا يحتاج
الى البنيه ولا الى
الاعتماد ولا الحركه
لا مرة واحتج اليهما

بانه تتولد عن اعتماد الجسم عن الجسم ومصاكته له فلا يجوز ان يولد ذلك على هذا الشرط الا في محل لان الاعتماد
والمصاكة لا توجدان الا في محل ولقائل ان يقول اذا كانت حاجته الى ذلك لما يولده او شرط فيه وقد بينت انه تعالى
قادر على الحكاية ابتداء فيصح وجوده لا في محل **حجة اخرى** لهم وهو انه مسموع وكما انا نفصل بين الاصوات
نفصل بين جهاتها فالعلم بها بعد الادراك علم بمحالها فلا توجد الا في محل ولقائل ان يقول انما يقع الفصل
فيما له محل واما اذا وجد لا في محل فلا فصل كما انا في بعض الاحوال لا نفصل بين الجهات التي نسمع منها الصوت ولهذا
جعله بعضهم حجة على انه ينتقل به الى الصماخ **حجة اخرى** وهو انه من فعلنا يحتاج الى محل وليس حاجته
الى ذلك لفاعل والا صح منا ان نوجده لا في محل متى اخترنا ذلك ولا لعلة لان الكلام فيها كالكلام فيه فيجب ان
ترجع الى نفسه ولقائل ان يقول اما انكرتم ان يكون ذلك يرجع الى الاسباب الموجبة له عندكم من الاعتماد والاشراط
بالصكة والله تعالى يصح ان يوجده بلا سبب **حجة اخرى** لهم وهو انه يختلف بحسب المحال كان صوت
الطست يخالف صوت الحجر واصوات العيدان تختلف وتخالف غيرها ولقائل ان يقول هذا يصح فيما له محل وما لا محل
لا يختلف بحسب ذلك **حجة اخرى** لهم وهو ان الحروف تتضاد او تقدر ان ذلك فيها فلو وجدت لا في محل او
كان لها وللصوت ضد وهو لا في محل لما صح ان يوجد في العالم الا حرف واحد دون ضده او صوت واحد دون
ضده ولا ادى الى اجتماع الضدين على الوجه الذي تضادا عليه ومعلوم انه يصح وجود الحروف والاصوات الكثيرة
وهذا اقوى ما يحتج به ولقائل ان يقول ان هذا مبني على تضاد الحروف وليس الامر كذلك على ما بيناه ح
ان بعضهم لا يذهب اليه ح وانتصف فاذا وجد لا في محل امتنع اجتماعهما فلا معنى لقولهم انه يصح وجودهما
مع قيام الدلالة على امتناع ذلك مع تضاده والقول بانه لا في محل فاما على **قولنا** ان الاصوات
والحروف من قبيل الصفات كما في سائر الاعراض فالذي يدل على انها محتاجة الى المحل انا لا نعني بالمحل الا الموصوف
بها وقد بينت انه لا يعقل وجود الصفة من دون الموصوف فلا يعقل وجود الصوت والحروف من دون الموصوف بها وهو
المحل يبين ذلك ويوضحه ان اثبات عرض لا في محل لا يعقل ولا يصح ان يكون اليه طريق واثبات ما لا يعقل ولا
يصح ان يكون اليه طريق لا يجوز وتجويزه يؤدي الى افساد العلوم الضرورية بانا نجوز بطلانها واستحالة معلوماتها
وان كان ذلك لا يعقل ولا اليه طريق وقد بينا ابطال ما ذكروه من صحة وجود الارادة لا في محل فيما تقدم فلا

نظير له هاهنا. وليس مع اشكال ولا اختلاف بين شيوخنا في حاجة الصوت من فعلنا الى محل والكلام الى
بنية مخصوصة فالمعلوم ضرورة انه لا يمكننا خلاف ذلك. ولهذا لم يصح منا احداث الكلام في اليد والرجل لما لم يصح منا
الا بآلة من الفم واللسان والشفتين وكذلك الاصوات لم يمكننا بالضرورة احداثها الا في محل وهذا كله يعلم باضطرار
واما الكلام في ان ذلك هل هو لامر راجع الى الصوت والحروف فيجب فيه تعالى ان لا يصح منه احداث ذلك الا في محل ولا في
غير البنية ام هل هو لامر راجع الى الفاعل. وعندنا ان حاجة الاعراض الى المحال لامر راجع اليها وهو حاجة الصفة
في ثبوتها الى الموصوف سواء كان وصفت بها المحال في اللغة العربية او عقل كونها صفة لها وان لم نسمع ذلك من اهل
اللغة لان الاوضاع لا تخرج الشيء عما هو عليه ولا تحيله الى غيره. فاما حاجة الكلام الى البنية من فعل الله تعالى
فاحتج ابو علي بان احدنا لا يقدر على الكلام الا على هذا الوجه الذي ذكرناه فيجب ان لا يعقل وجود الكلام الا مع ذلك
وللقائل ان يقول ان هذا اعتماد على مجرد الوجود فلا يصح. ويمكن تقوية هذه الحجة لابي علي وهو ان يقول ان الواحد
منا لا يمكنه احداث الكلام الا مع الفم واللسان والشفتين وانما لم يمكنه ذلك لامر راجع الى الكلام في نفسه فيجب في كل
كلام ان يكون كذلك سواء كان من فعل الله تعالى او لا. وانما قلنا بانه لا يصح من الواحد منا احداث الكلام الا كذلك
لانه معلوم باضطرار ولهذا لم يصح منه احداثه بيده ولا برجله ولا بشيء من الآلات الخارجة عنه مع انه يمكنه احداث
الصوت بها وقد دل على ما قلنا. وانما قلنا بانه انما لم يمكنه ذلك لامر راجع الى الكلام الذي هو الحروف المنظومة
لانه لو رجع الى انه قادر بقدرة لتعذر عليه احداثه اصلا ولو رجع الى انه لا يملك الا السبب لتعذر عليه بلسانه لانه كذلك
او لصح منه احداثه في يده لانه قادر على ذلك السبب من الاعتماد والحركة والصكة وجميع ما يتوهم ان الفاعل
لذاته لا يحتاج اليه في احداثه لانه اذا صح منه بالفم واللسان مع انه ليس بقادر لذاته بل بقدرة وكان لا يحتاج الا الى
المحل فقط او بالفاعل على حسب الخلاف في ذلك وكان قادرا بيده ورجله على الاسباب التي يوجدها في الفم واللسان
والمحل محتمل وجب ان يصح منه احداثه في يده ورجله. فلما علمنا استحالة ذلك فيه علمنا انه لم يمتنع منه لاجل انه ليس
بقادر لا لذاته ولا لاجل انه يحتاج الى سبب لا يمكنه احداثه الا بالفم واللسان وسائر البنية المخصوصة وما يجري
مجراها. يزيده بيانا ان الحروف تختلف مخارجها مع اشتراكها في الجوهرية ولهذا لا يوجد الزاء حيث يوجد
السين ولا الميم وكذلك سائرها فلولا حاجة كل حرف منها الى بنية مخصوصة ما صح. فبهذه القضية

فلم يبق الا ان يفعل ع منه بسائر جوارحه لانه يستحيل فيه ان يوجد الا بالفم واللسان صح

يزيده تأكيداً أن الحروف والكلام لا يوجد في جميع الهوى وإنما يوجد في بعض منه وهو ما يكون في الصدا
فلولا أنه يحتاج إلى بنية مخصوصة ما صح فيه هذه القضية ولسنا نشترط فيه بنية الحياة ولهذا يصح وجوده
في الصدا وإنما نشترط فيه لحروف بنية مخصوصة وبنية مخصوصة كبنية الفم واللسان فثبت أن ذلك راجع إلى نفس
الحروف لا إلى غيرها وإنما قلنا بأنه إذا كان كذلك لم يوجد من فعله تعالى إلا كذلك لأن كونها حروفاً حاصل
من جهته تعالى فيجب أن يحتاج في نفسه إلى ذلك والإعادة إلى الحاجة للحروف إلى البنية المخصوصة ما يقتضي الإبطال وهذا
أقوى ما يحتج به في ذلك والله الهادي **حجة** أبي هاشم وقاضي القضاة فيما اجتمعا فيه هو أنه لو احتاج
إلى بنية مخصوصة لما صح وجوده في الجماد وقد صح وجوده فيه ولقائل أن يقول إنا لسنا نشترط فيه بنية الحي ولكن
بنية كحروف الفم وما يتصل بها لأن كون التأليف عند كل محتاج إلى بنية وإن لم يحتج إلى الحياة وقولهم المحل له كالمحل
الواحد لا يصح فإن وجود عرض في محلين لا يعقل فضلاً عن أن يصب عليه دلالة ثم ما أنكرتم أن يكون البنية المخصوصة
المخصوصة بالحيوة شرط في إيجاد الكلام بها وحصولها من دون حياة شرط في وجود الكلام في الجزء الواحد منها إذا
كان الفعل يغير تلك البنية وبالقادر لذاته ويمكن أن يقال إن هذا إنما يحتاج إليه الواحد منا فأما القديم
تعالى فلا يحتاج في إيجاده إلى ذلك ولقائل أن يقول إن الحاجة ليست راجعة إلى الله تعالى وإنما الذي يحتاج إلى
البنية هو الكلام كما أنه يحتاج إلى المحل عند الجميع وكما لا يصح وجوده منه تعالى إلا في المحل لما كان ذلك مستحيلاً في
نفسه كذلك لا يصح وجوده منه تعالى إلا في البنية المخصوصة لما كان ذلك مستحيلاً في نفسه ولقائل أن يقول ما يعني
بقولك إنه يستحيل في نفسه أن يوجد إلا في البنية المخصوصة إن عنيت أنه لا يصح إلا في الفم واللسان والشفتين على
هيأتها وصورتها بطل الكلام الموجود في الصدا فإنه يعلم ضرورة أنه ليس كذلك وإن أردت بذلك أنه
يحتاج إلى التأليف على مثل هيئة الفم من دون حياة أو إلى التأليف على وجه مخصوص أو التأليف المطلق لزم أن يصح من
الواحد منا إيجاد الكلام بيده متى ألف ما هو على مثل تلك الصور المخصوصة ومعلوم خلاف ذلك وفي ذلك دلالة
على أنه لا يستحيل لنفسه وجوده من القديم تعالى من غير هذه البنية وهذا الاعتراض قوي جداً **حجة**
لأبي هاشم وهو أنه لو احتاج إلى بنية مخصوصة لما اتفق الكلام مع اختلاف الألسنة والأفواه في البنا ومعلوم
اتفاقهما مع ذلك **حجة أخرى** وهو أنه لو احتاج إلى بنية لوجب أن يحتاج إلى المجاورات وذلك
يؤدي إلى الحاجة إلى الصدين لاختلاف المجاورات مع اتفاق الكلام ولقائل أن يقول وما أنكرت

من ان يشترط الامور المختلفة في الشيء الواحد الا ترى ان الحياة مشروطة بالبنية مع الحاجة الى الضدين الا انه لا
يحتاج الى اجتماعهما كذلك في مسئلتنا • فاما اختلاف الالسنة والافواه في التساوي في اتفاق الكلام فلا يمنع من الحاجة
الى البنية لانه لا يحتاج الى بنية معينة بل الى ما يجري مجرى الفم واللسان صغر او كبر عظم تجويفه او لا • واقوى
ما يحتج به قاضي القضاة ان يقال لا دليل يقتضي حاجته الى البنية لامر راجع اليه في نفسه لجواز وجوده في نفسه في
غيرها كالقدرة وما لا طريق الى الصحة يقتضيه يجوز من فعل الله تعالى ان يوجد لا في بنية مخصوصة • **فاما**
حاجته الى الحركة فاحتج قاضي القضاة بان الاصوات يصح وجودها من دون حركة لمحلها كما اذا اطرحنا الجوزة على سندان
لان الصوت يظهر وظاهر السندان حدوثه في الجوزة ولا حركة في السندان بل على حالته في السكون • وهكذا
الحروف يولده الاعتماد والحركة مصاحبة للاعتماد وبطل الحركة في الثاني وهو حالة وجود الحروف فان الصوت
والكلام يوجد من دون حركة وذلك يدل انه لا يحتاج الى الحركة • ولقايل ان يقول اما في الشاهد فلا بد من مصاكة
من الواحد منا ثم قد يوجد المصاكة والحركة في كل واحد من المحلين وقد يحصل المصاكة من احدهما والاخر ساكن
فاما ان يوجد الصوت من دون مصاكة وحركة منا فلا يصح • وايضا فان المحتج الى ذلك فيجب ان يصح منا ايجاد الصوت
في محل قدرة اليد ومعلوم خلاف ذلك • وكذلك فانه لا يمكننا ايجاد حروف الكلام الا بمصاكة اللسان لمخارج
الحروف نحو المصاكة والحركة عند حدوث الطاء والميم وغير ذلك • ولمكن ان يقال ليس هذا في جميع الحروف فانه
يمكن احداث الحاء مع قوة على والخاء غير معجمه والواو من غير مصاكة • فاما الحركة فقد لا توجد مع الحاء والحاء
وان وجدت مع الواو • واذا ثبت هذا لم يصح ان يقال حاجتها في نفسها الى حركة ولا مصاكة بل انما يحتاج الى
ذلك من الواحد منا حيث يحتاج الى السبب من فعله فلا يحتاج الى ذلك اذا كانت من فعل الله تعالى • **حجة**
ابي علي انه يثبت بثبوت الحركة ويزول بزوالها الا ترى ان الطست اذا نقر وطن ثم سكن فانه يبطل طنينه بزوال
الحركة والواحد منا لا يمكنه ان يوجد الصوت الا بالحركة معا بها لا تولده والمتولد الاعتماد فدل على الحاجة الى
الحركة • ومثل هذا العلة في حاجة الصوت الى الصلابة لما ثبت ان الاجسام الرخوة لا يصح فيها الصوت كالقطن لا صوت
فيه اذا ضرب بعضه ببعض او ضرب عليه • ولقايل ان يقول وما انكرتم انه انما احتاج الى الحركة لحاجته الى المصاكة
من فعلنا والمصاكة بالتقاء جسمين صلبين عقيب حركات منا اليه او حركات يفعل السكون فيها • ولهذا
اشترطنا في توليد الاعتماد للصوت من فعلنا صلابة المحل لما كان لا بد من توليد الاعتماد للصوت من فعلنا

ولانه

ولا يتصور هذا إلا بإحداث الصوت والكلام في اللسان لأنه يحدث فيها لاتصاله بالقادر • وأما قولهم
شرط وجود الصوت بأن يوجد في الهوى بحيث لا يصح وجوده إلا فيه • فاحتج أنه يثبت بثبوت الهوى وينتفي بانتفائه
ألا ترى أن من منع من التنفس لم يتمكن من الكلام وإن كان فيه المصاكات والحركات في اللسان فبان أنه يوجد في الهوى
وأنه عند عدمه لا يصح وجوده • وأيضاً فعند ضيق النفس يتعسر الكلام وعند اتساعه يتسهل الكلام ولهذا اختلفت
الأصوات في البوقات والصفارات والمزامير واليراعات لأجل الهوى الذي تخلله الأصوات وكذلك ما يقع عند
التقطيع من الصوت لأجل حلوله في الهوى • ويمكن أن يقال في ذلك هذا إنما يدل على أنه يوجد فيه ولا يدل على
أنه لا يوجد عند عدم الهوى ولا على أنه لا يوجد في غير الهوى من المحال • فإنا نعلم وجود الحروف في محالها ولهذا
اختلف حسبها وهي أصوات مخصوصة أو معها أصوات على حسب اختلاف • ولهذا اختلف أصوات الأجسام فإن
صوت المجوف خلاف غيره وصوت العود خلاف صوت الطست والحجر وما يسمع من ضرب الحديد على الحديد لا يساوي
ما يسمع من ضرب الصفر على الصفر فلولا أنها تحل في محال من غير الهوى لما جاز اختلافها بحسب المحال وهذا هو الأصوب
والله أعلم • فأما حاجة الصوت إلى الاعتماد فهو مذهب أبي هاشم فإنه قال بأنه يولد الصوت وأبو علي
ذهب إلى أن الذي يولد الصوت هو الحركة وأن الحركة تولد الحركة أيضاً وقال أبو هاشم الحركة لا تولد إلا عن الاعتماد
واحتج أبو هاشم بأنه لو ولدت الحركة الحركة لكان قد ولدت ضدها وهذا محال لأنها بأن تحل ضدها أولى
من أن تصحح وجودها وهذا هو الأصوب • واحتج على أن الاعتماد هو المولد للصوت بأنه يكثر بحسب كثرة
الاعتماد ويقل بقلته وينتفي بانتفائه • فأما تولد الحركة للصوت فاحتج على امتناع ذلك بأن الحركة لا جهة لها
والصوت يحصل عند الحركة في غير جهتها فيجب أن يكون محتاجاً إلى ما يختص في توليده بجهة وليس ذلك إلا الاعتماد
ومعنى اختصاصه في التوليد بجهة أنه يولد في الذي من محله والكون لا يصح فيه ذلك وإلا لأدى أن لا يولد في جهة أو لا يولد أصلاً أو يولد في بعضها دون
أولى من جهة لأن الجهات معه على سواء • فأما أن يولد في جميعها فهو محال
بعض من دون مخصص وذلك محال • وأما الموضع الخامس وهو أنه يشتمل على المتماثل والمختلف فلا إشكال
في تماثل الأصوات والحروف وإنا نعلم اشتباه بعض أصوات العيدان وضرب الأبواب ونغمات الطيور واختلاف
بعضها فإن ضرب الباب يخالف ما يقع بالأوتار وغيرها والكلام في الحروف أظهر فإنا نعلم تماثل الحروف
واختلافها ضرورة ألا ترى أن الزاي تشبه الزاي وتخالف السين وكذلك الحروف ولهذا علمنا أن الداخل

مفيد كونها تسعة وعشرون حرفا وعلمنا حرها في ذلك لاختلافها في نفسها هذا في اللغة العربية وان كان يوجد في بعض اللغات حرف بين الجيم والشين والقاف والكاف والباء والفاء • وقد تشتبه الحاء والزاء المضمومة والمفتوحة • قال ابو هاشم هما مختلفان لثبوت الفصل بينهما • وقال الشيخ الحسن بن احمد بن متوية يمكن ان يصرف هذا الفصل الى ما بين بهاء من الحروف فان الضمة عند الاشباع تكون واوا والكسرة عند الاشباع تكون ياء وهذا الذي ذكره صحيح • فاما تضاد الحروف فقد ذهب الشيخ ابو علي وابو هاشم الى تضادها اما احتلف منها وهو قول الشيخ ابي القسم وقطع قاضي القضاة على نفي التضاد في بعض كتبه وذهب ابو عبد الله البصري الى الوقف وهو ما استقر عليه كلام قاضي القضاة وهو الذي نصره الشيخ الحسن بن احمد بن متويه • حجة الشيخ انه لا يصح اجتماع حرفين مختلفين منها وذلك دليل التضاد كما في السواد والبياض • حجة القاضي انه انما لم يصح ذلك لاختلاف المخارج في البنية وتغايرها والاصوات تخرج من تلك المخارج ولو نقل الى المخرج الاخر لصح وجود الحرف الاخر فيه ولانه لا طريق الى التضاد فيها فوجب نفيه • حجة من قال بالوقف انه لا دليل يدل على واحد من الامرين فلم يجز القطع على واحد منهما فان كل ما ذكروه مما يجوز الفعل والجملة • فاما القول بانه لا طريق الى التضاد فانما يصح ان يكون دليلا متى دل دليل على انه لا يصح ان يكون اليه طريق وهذا في الموضع الخامس والله الهادي • واما الموضع السادس وهو في الحكاية والمحكي فالكلام ها هنا يقع في ثلثة فصول فصل فيما يصح حكايته • وفصل في شروط الحكاية • وفصل في الحكاية هل هي المحكي ام لا

اما الفصل الاول وهو فيما يصح حكايته فالحكاية لا تصح الا فيما هو مدرك كالكلام وما يجري مجراه من اشارة او كتابة او مشي وان كان بعض المدركات يتعذر حكايته الا على وجه مخصوص على مثل اصوات بعض الطيور وصرير الباب واحباس ذلك • واما الارادات وافعال القلوب فلا يصح حكايتها ولعلمه بتعذره واشتغاله بالاضطرار نخ

واما الفصل الثاني وهو في شروط الحكاية فلها في الكلام شروط • منها ان لا تختلف اللغتان والا فاللغة الفارسية لا تكون حكاية للغة العربية وانما يكون حاكيا معناها فقط • ومنها ان لا يتغير الفائدة فانه لو كان مفيدا والحكاية غير مفيد او مطلقا والحكاية مشروطا لم يكن حكاية له • ومنها ان لا يكون مخالفا له في اعرابه ولا حركاته ولهذا لا يكون الملحون حكاية للمعرب • ومنها ان يكون قاصدا الى الحكاية او في حكم القاصد والاولى ان نقصد بقوله بسم الله الرحمن الرحيم قراءة الاية حكايته عن الله فان لم يقصد هذا

وايا الفصل الثاني

بلغ وحد

بل على وجه التشبيه بها في اوايل الامور لا يكون حاكيا . والذي يجري مجرى القصيد هو ان ياتي من ذلك بما لا
يشتبه الحال فيه انه من كلام الغير وانه لم يقصد به معنى اخر لحقه في نفسه فان من سمع منه شعر امرء القيس
يقال هو حاكي وكذلك من سمع سورة من القران يقال هو حاكي . **واما الفصل الثالث** وهو
ان الحكاية هل هي المحكي او غيره فقد اختلف الناس في ذلك فذهب الشيخان في ذلك ابو الهذيل وابو علي الى ان الحكاية
هي المحكي بنا على نفي الكلام وتبعهما الاسكافي على ذلك في كلام الله تعالى . وفي الشاهد قال الحكاية غير المحكي
وذهب ابو هاشم الى ان الحكاية غير المحكي وان كان يقول بان القراة هي المقرو وهو الصحيح . والذي يدل على ذلك
انه قد ثبت ان الاصوات والحروف لا يجوز عليها البقا فيجب فيما نسمعه ثانيا ان يكون غير ما نسمعه اولا وان
اتفق اللفظ والمعنى والاعادة على امتناع البقا بالنقض والابطال . وايضا فالحال في محل لا يصح ان يكون
في محل اخر فكيف يصح ان يكون حالا في زيد وفي عمرو اذا حكاه عن زيد . وايضا فالمعلوم ضرورة تعلق الامر
والنهي بما يسمع من قراة القران واستحقاق الثواب اذا قراه على حال الطهارة والعقاب اذا قراه على حال الجنابة :
وكيف يجوز ان يكون فعلا لله تعالى ومن مذهب الاول بان افعال العباد من الله تعالى او انا نستحق المدح والذم
على فعله تعالى وهذا محال . وايضا فقد يتفق متكلمان في شي واحد كقول امرء القيس وقوفا
بها صحبي وقول طرفه مثله فانهما انما اختلفا في القافيه فقال امرء القيس تجمل وقال طرفه تجلد فكان
يجب اذا حكاه الغير ان يكون ما اشتركا فيه كلاما لهما وان تضاعف ادراكه وتقوى كما تقوى كلام البشر
وتضاعف على كلام واحد وهذا محال فثبت الموضع السادس . **واما** الموضع السابع وهو في
الاسم والمسمى فذهب شيوخنا الى ان الاسم ليس هو المسمى . وذهب الكرامية الى ان الاسم هو المسمى ولهذا
روي عن بعضهم ان سورة الاخلاص قد بلغه لان فيها اسم الله تعالى وسورة تبت يدا ابي لهب جاز به لان فيها اسم
المحرز ابو لهب وهذا غاية الركاكة ونقص العقل والذي يدل على بطلان قولهم ان الاسم محتاج الى المحل والمسمى
قد لا يحتاج كالجسم والقديم . ووجه اخر فالمسمى قد يكون له اسما كثيرة ولا يجب ان يكون تعدده وعلى
هذا قال الله تعالى ولله الاسما الحسنى فادعوه بها وروي في الخبر ان لله تسعة وتسعين اسما من احصاها دخل
الجنة ولا يجب ان يكون تسعة وتسعين الاها . وايضا فانه تعالى اضاف الاسما الى نفسه وتبرانه يستحقها
لقوله لله الاسما والشي لا يسمى بنفسه ولا يضاف الى نفسه . ووجه اخر وهو ان الاسما انما تحصل بالمواضعات

والمسمى لا يحتاج الى المواضعة وايضا فان الاسم يعلمنا والمسمى قد يكون فربما لا ينفعل وقد الزم
من قال بهذا ان يكون اذا قال نار احترق لسانه واذا سمى الموت ان يموت واحتجوا بقوله تعالى
سبح اسم ربك الاعلى قالوا فاضاف التسبيح الى الاسم وليس يصح الا لله والجواب ان التسبيح التنزيه وهو
امر بتنزيه اسماء الله وتقديسها حتى لا تسمى بما لا يجوز عليه نحو تسميته مجسدا وعرضا وجسما قالوا وقد قال الشاعر
الى الحول ثم اسم السلام عليكما ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر ٥ قلنا ولسنا ننكر ان يطلق الاسم على
المسمى مجازا والمجاز جائز في لغة العرب فهذا في الموضع السابع واما الموضع الثامن وهو في بيان معنى الكلام
والمتكلم اما الكلام فقد اختلف في معناه على حسب الاختلاف فيما هو من حقه فان منهم من قال من حقه ان يكون
منتظما من حرفين فصاعدا ولا يصح من حرف واحد وهو قول ابي هاشم واليه ذهب قاضي القضاة واصحابه وذهب ابو علي
الى انه يجوز ان يكون كلاما من حرف واحد واختلفوا في شرط كونه مفيدا قال ابو هاشم في البغداديات يجب ان يكون
مفيدا وقال قاضي القضاة لا يشترط وقال ابو هاشم ايضا لا يتألف الكلام الا من حرفين مختلفين غير متماثلين وقال
قاضي القضاة يتألف من المتماثل ٥ فعلى قول ابي علي الكلام هو الحرف الواحد من الاصوات فما زاد عليه
من ذلك الذي علم من حال فاعله انه قصد به ضربا من الحروف التي هي من قبيل الاصوات ٥ واحتج على ان الحرف كلام
ان الحرف الواحد قد يكون امرا نحو ق يا زيد وش يا عمرو وع الكلام يا خالد والامر من ضروب الكلام وايضا فان
اهل اللغة قسموا الكلام الى اسم وفعل وحرف والحرف قد يكون واحدا قال ولانه لا يكون كلاما الا اذا علم انه يصله
بغيره من الحروف وعن الكتابة بل انما هو من قبيل الاصوات كما تقدم في الحد وعند قاضي القضاة الكلام الجاري
المؤتلفان من الاصوات فما زاد عليهما ونعني بتلاوة ان يكون الحرف عقيب الحرف على وجه التوالي حتى لا فاصل هناك
قال لان اهل اللغة اجمعوا على ان الكلام لا يكون الا مؤتلفا من حرفين فصاعدا وقال بعض اصحابنا هو الحرفان او الحروف
المسموعة المتميزة وذكر المتميزة احترازا عما يحدث في اصوات بعض الطيور من الحرفين او الحروف الا انها لا تتميز
عن غيرها قالوا فاما ما قسمه اهل النحو الكلام الى ثلثة فذلك قسمة صناعية ليست وضع اهل اللغة وجرت
مجرى تقسيمهم الحركات الى رفع ونصب وجر وجزم وكلامنا انما هو في الكلام اللغوي فاما قول القائل ق
وع وش فانما يكون كلاما عند ان يوقف عليه او يتصل بغيره وفي حال الوقف لا بد معه من حرف ساكن وهو اليا

نحو قوله

نحو قوله عِ وشِ وقِ وفي الجمع عوا وشوا وقوا وفي التثنية عيا وشيا وقيا وفي حال الاتصال معه حرف وكسره
والظاهر عند اهل اللغة ان اقل الكلام حرفان يبتدئ بالمتحرك ويقف على الساكن ولهذا اتفق عليه في قوله عِهْ
واما قولهم سمعت كلام فلان من اوله الى آخره فهذا لا يقتضي ان كل حرف كلام لانه يقال ايضا سمعت خطبة فلان
وشعره من اوله الى آخره وان لم يجب ان يكون كل حرف خطبة ولا شعرا ومن اشترط في الكلام الافادة
قال بان الكلام الحرفان او الحروف المتميزة المسموعة المتواضع على استعمالها في المعاني ولاكنه يخالف اللغة لان
اهل اللغة نصوا ان الكلام على ضربين مهمل ومستعمل ولهذا يقولون في المهمل تكلم بما لا يفيد وبما لا معنى له فثبت انه
كلام فاما قول ابي هاشم ان الكلام لا ينتظم الا من حرفين مختلفين فهو قول باطل لان المعلوم ان اهل اللغة يسمون
ما انتظم من المتماثل كلاما كما يسمون ما انتظم من المختلف كلاما وعلى هذا قال النبي صلى الله عليه وآله ما انا من دد
ولا الدد مني والمراد به اللهو واللعب ويوجد كثير في اللغة الفارسية وتسمى كلاما فبطل قوله وذهبت الاشعرية
الى ان الكلام هو المعنى القائم بالنفس وقد بينا بطلان ذلك وذهبت الكرامية الى ان الكلام هو القدرة على التكلم والتكليم
وقد بينا بطلانه ايضا **فاما المتكلم** فعندنا انه يستعمل في معنيين احدهما في اصل اللغة والثاني في
عرفها وعرف الشرع اما في اصل اللغة فالمتكلم هو فاعل الكلام وهو جار مجرى المتحرك والمسكن انه فاعل
الحركة والسكون والدليل على ذلك ان اهل اللغة متى علموا ان الكلام وقع من الفاعل بحسب قصده وداعيه وصفوه
بانه متكلم وان فقد كل امر يشار اليه مما عدا ذلك ومتى لم يعلموا ذلك او علموه انه حصل فيه لا باختياره لم يصفوه
بانه متكلم وان حصل كل امر يشار اليه مما عدا ذلك ولهذا وصفوا الواحد منا متكلما بما يوجده وان
لم يصفوا الصدا بانه متكلم ولا ناطق وان كان قد قام به الكلام وحله ولما اعتقدت العرب في المصروع
ان الكلام لم يحصل من جهته ولا وقف على احواله بل انما هو فعل الجن لم يصفوه بانه متكلم به بل قالوا هو كلام الجن
وبهذا ابطل قول الاشعرية ان المتكلم من قام به الكلام وقد بينا بطلان قولهم فيما تقدم واما المعنى
الثاني وهو المعنى العرفي والشرعي فان المتكلم في عرف اللغة والشرع هو المبتدي باحداث الكلام وانشائه سواء
سمع منه او كان حكاية عنه وغير فاعل لما يسمع في الحال والدليل على ذلك ما نعلمه من ان اهل العرف متى سمعوا صبيا
ينشد قصيدة امرئ القيس وهي قوله قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل فانهم يصفونه بانه كلام امرئ القيس وشعره
لا كلام الصبي وشعره وان كانوا يقولون بانه فاعل له في الحال لما كان امرؤ القيس هو المبتدي لذلك وغيره هو المحتذي

والحاكي وعلى هذا المعنى اشترط ظهر القول بان هذا كلام النبي وخطبة الوداع وخطب علي وفقه ابي حنيفة
وفقه الشافعي وكلام المعتزلة وهذا معلوم عند اهل العرف والشرع ولا يدفعه الا معاند وكل ما ذكرناه نبطل
قول الاشعرية وقول الخراسانية ان المتكلم هو القادر على الكلام والكلام هو القدرة على التكلم وقد تم بيان ذلك
فيما قبل هذا فهذا هو الموضع الثامن واما الموضع التاسع وهو في اقسام الكلام فاعلم ان الكلام على
ضربين مهمل ومستعمل فالمهمل عندهم ما لم يوضع لفائدة والمستعمل منه ما وضع لفائدة فان الكلام اما كان
مفيدا لا لنفسه واما يكون مفيدا للمواضعة الحاصلة من اهل اللغة والمستعمل ضربان احدهما مفيد والاخر
غير مفيد ونريد بالمفيد ما يفيد فائدة فيما تناوله وغير المفيد ضربان احدهما يجري مجرى المفيد والثاني لا يجري
مجراه فالاول كقولنا شي فانهم جعلوه من ابهم الاشيا الا انه لا نقع به الابانة وانما يقع تحته العلم والخبر وليس هو
على حد اللقب بل لو نبوعن المسميات وكان فيها ما لا يصح ان يعلم ويخبر عنه لم يكن شيا فثبت انهم افادوا به هذا
المعنى ولهذا وصف الله تعالى بانه شي لما كان ليس بلقب محض وانما هو موضوع لما ذكرنا وهذا هو مذهبنا وهو قول
قاضي القضاة وغيره من الشيوخ وقال الشيخ ابو عبد الله لولا ورود السمع بذلك لكنت لا اسميه تعالى شيا لا من جهة اللغة
ولا العقل لانه لقب وهذا هو الذي يقتضيه كلام الشيخ ابي علي ه وقد قال جهم لا يسمى الله شيا وانما يسمى منشيا
للاشيا وحكى عن ابن الناشي انه قال لا يسمى غير الله شيا على الحقيقة بل منشيا على النقيض من الاول ويدل على جواز
تسميته بذلك انه قد ثبت ان الشي في اللغة اما في اصلها واما نقل في عرفها موضوع لكل ما يعلم ويخبر عنه
وكل اسم لغوي يفيد فائدة لحكم العقل ثبوتها فيه تعالى فانه يجوز اجرا ذلك الاسم عليه وان لم يرد اذن سمعي وان
كان هذا قد خالف فيه قوم من البغداديين كالحارث الوراق وغيره والذي يدل على صحة هذا الاصل ان العادة بالله
تعالى وصفاته لحسن منه اولحس استند عادة للغيرالي ما قد عرفه لانه من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يتم له
تعريفه ما وجب او حسن الا بالاسم اللغوي الذي يفيد ذلك لان الاشارة لا تجوز عليه تعالى وما الاسم الواجب او الحسن
الا به يكون حكمه حكمه فثبت انه يجوز تسميته بذلك بغير اذن شرعي وذلك يقتضي انه يجوز تسميته تعالى شيا ويدل
على ذلك قوله تعالى ليس كمثله شي وهذا يقتضي انه شي لا يشابه الاشيا وقال تعالى قل اي شي اكبر شهادة قل الله
شهيد بيني وبينكم فانه استفهم بلفظ اي وذلك يقتضي ان الجواب بذلك الاسم نحو قوله اي رجل عندك فان الجواب زيد
فالمراد الله شي وشهادته اكبر شهادة وهذا خلاف الاستفهام بلفظ هل نحو قوله هل من شركائكم

سن بدر ٢

من بدا الخلق ثم يعيده قل الله فلا نقال اذا الجب ان يكون من جملة الشركا على الملزم له اولا لان هذا الثاني
جوابه نعم او لا نحو قوله هل رايت زيدا ام لا فجوابه نعم او لا فجواب الاية منهم محذوف وهو نعم او لا ثم امر تعالى
ان يقول الله الذي بدا الخلق ثم يعيده فهذا ما قلناه نعم واما الضرب الثاني وهو ما لا يجري مجرى المفيد فهو
فهو اسماء الالقاب نحو قولك زيد وعمرو واما المفيد فنحو قولك قادر وعالم وكريم وحكيم وغير ذلك
والفرق بينهما ان اللقب يجوز تغييره وتبديله واللغة بحالها لا تتغير بخلاف المفيد وفرق اخر وهو انه اقيم عند الغيبة
مقام الاشارة عند الحضور بخلاف المفيد فانه وضع لفائدة في المسمى وفرق ثالث وهو ان المفيد
يقع فيه الشركة واللقب وضع للتمييز بين الاشخاص والاعيان والمفيد ضربان احدهما يفيد ما وضع له اولا
وهو الحقيقة والثاني يفيد ما لم يوضع له اولا وهذا الثاني ينقسم الى ما كثر استعماله عند اهل اللغة فيما افيد به ثانيا
حتى لا يسبق الى الافهام عند اطلاقه غيره وهذا هو الاسماء المنقولة الى العرف واللغة فيصير المجاز حقيقة وتصير الحقيقة الاولى
مجازا عند نبوه السبق الى الافهام في الثاني والى ما كثر استعماله ولا يسبق الى الافهام منه الا ما يفيده الوضع
الاول وهذا الثاني هو المجاز الاقرب والى ما لا يكثر استعماله فيه وهو المجاز الابعد والحقيقة تنقسم
الى لغوية وعرفية وشرعية فالعرفية كاسم الغائط الذي كان موضوعا في اصل اللغة للمكان المطمئن ثم صار موضوعا
لقضاء الحاجة المخصوصة والشرعية كاسم الصلوة والصوم وغير ذلك واللغوية تنقسم الى مفردة ومشتركة فالمشتركة
ما افيد بها معان مختلفة نحو اسم القرء والطهر والادراك والقرء والشفق وكالسرور في الضياء والظلام وعسعس الليل
اذا اقبل واذا ادبر واستعمالهم لهذه المعاني فيها على جهة الحقيقة ولا اشتراك في افادتها للمسميات لفوائد مختلفة
عند اهل اللغة العربية فلا معنى لقول من يقول انها تفيد فيها على اختلافها فائدة واحدة ونحو بها نحو اللون
الذي يفيد الهيئة في جميع الالوان على تضادها لان هذا من الاسماء المتشابهة وكذلك اسم القادر عند المتكلمين
يفيد فائدة واحدة وهو صحة الفعل على اختلاف القادرين وهو من الاسماء المتشابهة والالفاظ المفردة تنقسم
الى ما يفيد فائدة مجملة والى ما يفيد فائدة مفصلة فالاول هو الاسماء المجملة والثاني هو المفصل وهو على ضربين مستغرق
وهو العام وغير مستغرق وهو ضربان احدهما خرج بعض ما دخل تحت كلام مستغرق وهو الخاص والثاني على ضربين
احدهما يفيد ما يحمله اسم اخر وهو البيان والثاني لا يفيد ذلك وهو ما يفسر ببيان فهذه اقسام الكلام مختصرة وقد
بينا تفاصيل اكثرها في كتابنا الموسوم بكتاب تحرير الاصول في اصول الفقه فمن اراد معرفتها على التفصيل فليقصد الى ذلك

فبين الموضع التاسع ● واما الموضع العاشر وهو في تعيين كلام الله تعالى فالكلام منه يقع في ثلثة مواضع احدها
في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدلالة على صحة ما ذهبنا اليه والثالث في بيان تعيين حجج المخالفين والجواب عنها
اما الموضع الاول وهو في حكاية المذهب وذكر الخلاف فلا خلاف بين اهل القبلة في ان الله تعالى متكلم وان ثبات كلام
له وانما اختلفوا في وجه آخر فذهب قوم الى انه تعالى متكلم لذاته وهذا هو مذهب محمد بن عيسى الملقب ببرغوث
ويأتي على هذا القول انه ينفي ان يكون له كلام وذهب قوم الى اثبات كلام لله تعالى واختلفوا فمنهم من قال كلامه تعالى
هو هذا المتلو في المحاريب المعروف بين المسلمين الذي كتبوه على الكتب ويستعملونه في العبادات وذهب آخرون
الى انه ليس بكلام لله تعالى واختلف الاولون فمنهم من قال بانه قديم وهو قول الحنابلة واصحاب الحديث واكثر الحشوية
ومنهم من قال بحدوثه وهم العدلية واختلفوا فذهب الشيخ ابو علي وابو الهذيل الى ان كلام الله تعالى باق كما تقدم
بيانه وفي حال قال بحدوثه مع القاري مثل كلام الله تعالى كما تقدم حكايته عنه وذهب ابو هاشم وقاضي القضاة وغيرهم
من الشيوخ الى ان كلام الله تعالى هو هذا المتلو وان القراءة هي المقروء وانه حكاية كلامه وان الحكاية غير المحكي
وانه يضاف الى الله تعالى على المعنى العرفي والشرعي لا على معنى انه احدثه في الحال وهذا هو الصحيح واختلف الآخرون
فمنهم من قال كلام الله تعالى هو القرآن والتوراة والانجيل وغير ذلك وهو شيء واحد لا يتجزى ولا ينتقص وهو صفة
واحدة قائمة بذاته تعالى ليس من قبيل الاصوات والحروف وهو مع ذلك توراة وانجيل وزبور وقرآن وامر باشياء
كثيرة ونهي عن اشياء كثيرة وخبر ووعيد ووعد وموعظة وتذكير وهذا هو قول الاشعرية قالوا وهذا
المتلو عبارة عن المعنى القديم وسووا بين الشاهد والغائب كما تقدم حكايته عنهم ومنهم من قال مثل ذلك الا انه قال
بانه ازلي وهذا المتلو حكاية عنه وهم الكلابية اصحاب ابن كلاب وذهبت النجارية الى ان القرآن مكتوبا حيثما
متلو عرضا والجسم يفنى والعرض عنده لا يبقى فكأنه قال بانه باق وغير باق وذهبت الكرامية الى ان الاسم هو المسمى
كما تقدم فزعموا لاجل هذا ان الله عرض لانه اسم والاسم عرض وربما قالوا القرآن الذي فيه اسم الله قديم وربما
قال القرآن ليس بكلام الله وليس لهم في الاسلام نصيب الا انا ذكرنا قولهم لنتضح ضلالتهم وذهبت المطرفية الى
ان كلام الله ليس بحروف ولا صوت وانما هو معنى قائم بقلب الملك الاعلى وهو ملك يقال له ميخائيل فهذا هو الموضع الاول
واما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه فالذي يدل على ذلك وجوه منها ان
النبي صلى الله عليه وآله كان يدين بذلك ويخبر به فان من عرف الاخبار وبحث عن السير والآثار ادنى بحث فانه

كما يعلمه صلى الله عليه وآله يعلم أنه كان يدعي التميز بأن ما معه هو كلام الله وحده وينزله ويخبر بذلك
وينشره وهذا التحدي الامتناع وإذا ثبت ذلك وجب أن نقطع على أنه كلام الله تعالى على ما أخبر به لأن ظهور
المعجز عليه قد أمنا من وقوع الخطأ منه فيما يدعيه ومن وقوع الكذب فيما يخبر به فثبت بذلك أنه كلام الله تعالى
ومنها أن الصحابة أجمعت على ذلك وإجماعهم حجة على ما يأتي بيانه إن شاء الله تعالى وإنما قلنا إنها أجمعت
على ذلك لأن من عرف الأخبار وبحث عن السير والآثار علم أن الصحابة ما كانت تقول بأن هذا القرآن هو كلام محمد
ولا كلام غيره من الخلق بل كانوا ينكرون من يقول ذلك ويعدونه من أعدائهم ولم يكن يقول ذلك إلا من كان مجاهرا با
رسول الله صلى الله عليه وآله ما بلاغته وكانوا إذا اختلفوا في أمر من الأمور قالوا بيننا وبينكم هذا القرآن ويشيرون
إلى المتلو فيما بينهم ويقول القائل منهم لا أدع كلام الله لكلام غيره ويضيفون أوامره ونواهيه وأخباره وقصصه
إلى الله تعالى ويقولون قد قص لنا وأخبرنا وأمرنا ونهانا وقصته في الشهرة كاشتهار كونهم أصحاب رسول الله صلى الله عليه
وخاصة فالمعنى لما يذكره المخالف في ذلك ومنها أن هذا المتلو في المحاريب المعروف بين المسلمين هو دليل
الصدق ونهاية المعجز كما تقدم بيانه وفيه ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وفي ذلك ما يدعوهم
إلى بيان الاختلاف فيه وقد علمنا أن أحدا من العرب ما ظفر بأن فيه الاختلاف وهم أعرف الناس بذلك لأن اللغة لغتهم وهم
أعظم الناس عداوة له لما تقدم بيانه فإذا عجزوا عن ذلك دل على صدقه وعلى أنه ليس من عند غير الله هذا وقد قال تعالى
وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله وقال أفتطمعون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون
كلام الله ثم يحرفونه والمراد به التوراة ومعلوم أن الكلام الذي يسمعونه ليس هو المعنى القائم بالنفس ولا
القائم بقلب الملك وإنما هو المتلو المسموع بين المسلمين في الأولين والآخرين فثبت أنه كلام الله تعالى لأنه إذا دل على
نبوة النبي صلى الله عليه هو وعترته ثبت أنه صدوق حق لذلك وثبت أنه قد شهد لنفسه بأنه كلام الله ثبت أن شهادته
صدق لا كذب فيها كما أن شهادته على نبوة محمد حق لا كذب فيها فهذا هو الموضع الثاني وأما الموضع الثالث
وهو في إبطال حجج المخالفين وأقوالهم فاحتج من قال بأنه متكلم لذاته بأنه لا يجوز أن يكون متكلما بالفاعل
لأنه لا فاعل له ولا بالمعنى معدوم لفقد الاختصاص ولا بمحدث لأنه موصوف بأنه متكلم فيما لم يزل ولا بقديم
لأنه لا ثاني له فبقي أنه متكلم لذاته والجواب عن ذلك أن هذا مبني على أن للمتكلم بكونه متكلما
حالا تعلل وهذا لا يصح كما بينا أن المتكلم هو فاعل الكلام وأيضا فإنه لا يعلم تلك الحال ضرورة

ولا يصح ان يكون الهاً مطبوعاً لانه لو كان الهاً مطبوعاً لما كان الا الفعل كما تقدم والفعل لا يدل على شي من ذلك على ما تقدم
وايضاً فلو كان تعالى متكلماً لذاته لكان متكلماً بجميع انواع الكلام لانه لا اختصاص لذاته ببعض ذلك دون بعض فكان يجب
ان يكون صادقاً وكاذباً وآمراً بالقبيح وناهياً عن الحسن وكل ذلك محال لما فيهما من التنافي وفي بعضها ما هو صفة نقص وذلك عليه
لا يجوز وايضاً فلو كان متكلماً لذاته لوجب ان يكون مخاطباً لذاته لان الخطاب احد انواع الكلام بل هو الذي يعقل في
كلام الله تعالى ولو كان مخاطباً لذاته لم يختص بعض المخاطبين دون بعض فكان يجب ان يكون مخاطباً للجمادات ومن لا يعقل
والمعدومات وكل ذلك محال وأما قول المشعرية فقد ابطلنا قولهم في المعنى القائم بالنفس فأما القول
بأنه لا يتجزى ولا يتبعض واثبات كلام هذه حاله لا يعقل ولا طريق اليه فيجب نفيه ووجه آخر وهو ان كلام الله
تعالى يجب ان يكون مفيداً او لا يكون مفيداً الا وقد وقعت عليه المواضعة وقد ثبت ان المواضعة على الشي الواحد لا سيما
اذا لم يكن معلوماً باضطرار ومدركاً في محل المدرك وهذا حال الكلام الذي اثبتوه فيجب نفيه وأما قولهم باثبات
معنى قديم فهو باطل لما ثبت من انه لا قديم مع الله وايضاً فلو كان قديماً لم يخل ان يكون هو الله او غيره فان قالوا هو
الله لزم ان يكون الله كلاماً وذلك يقتضي ان يكون كلاماً لغيره واثبات غير له يكون تعالى هو كلامه محال وكان يجب ان
يكون كلاماً يعني هو القادر العالم الحي الباري المعاقب المثيب المشكور وكل ذلك نعلم ضرورة من الدين خلافه وان كان غيره
فقد بينا ابطال قديم آخر وايضاً فلو كان قديماً لما كان مفيداً لانه لا يفيد الا مع المواضعة والمواضعة لا تجوز على القديم
وايضاً فلو كان الكلام قديماً لكان باقياً وقد بينا ان الكلام لا يبقى اذا كان معقولاً وان كان من غير جنس هذا الكلام فهو
لا يعقل وقد بينا ان اثبات ما عداه كلاماً لا يجوز **واحتج** المخالف باشيا منها **شبهة** لهم قالوا
لو لم يكن متكلماً فيما لم يزل لكان اما اخرس او ساكت وهما لا يجوزان عليه تعالى فيجب ان يكون متكلماً **والجواب** ان هذه
دعوى مجردة لا دلالة عليها وذلك لان هذه القسمة غير صحيحة وانما القسمة الصحيحة انه تعالى لا يخلو ان يكون متكلماً بآلة
هي الفم واللسان ام لا فان كان متكلماً بآلة فانها لا تخلو ان يكون بها آفة ام لا ان كان بها آفة فهو اخرس وان لم يكن بها
آفة ولا يخلو ان يستعملها في الكلام ام لا فان لم يستعملها فهو الساكت وان استعملها فهو المتكلم وان كان متكلماً لا
بآلة لم يلزم اذا لم يتكلم ان يكون اخرس او ساكتاً فاذا كان الخرس والسكون فرع على كونه متكلماً بآلة وقد ثبت انه متكلم لا
بآلة لم يثبت انه لا يجوز عليه ذلك فان اهل اللغة انما يستعملون اسم الخرس والسكوت فيما ذكرناه دون ما عداه فبطل قولهم منها
شبهة قالوا ان الخرس والسكون ضدان للكلام لا ضد له غيرهما فاذا لم يكن متكلماً كان على احدهما

كالحجر

كالحركة والسكون **والجواب** انا لا نسلم انهما ضدان للكلام والا وجب الا يخرس اذا طرى الكلام عليه بان يخلق
الله تعالى في لسانه الكلام ان ينفي الخرس به ومعلوم خلاف ذلك فان الخرس من الامراض التي لا تنفي بالكلام ثم يقال لهم
ما تعنون انه اذا لم يكن متكلما كان اخرس او ساكتا فان عنيتم انه لا يكون متكلما فكذلك نقول لو لم يكن متكلما لم يزل لم يكن
متكلما فيما لم يزل وان عنيتم انه يكون كالواحد منا اخرس او ساكتا فلم يصح لان الساكت هو الذي يكف آلة الكلام عند بعض شيوخنا
فعلى هذا لا يجوز تسميته ساكتا وقال بعضهم هو الذي لا يفعل الكلام وعلى هذا يجوز تسميته ساكتا ما لم يمنع منه شرع او يكون
موهما للخطا وقد قال صلى الله عليه وآله ما سكت الله عنه فهو عفو فعلى هذا يكون ساكتا لم يزل ويبطل استدلالهم
ومنها **شبهة** قالوا لو كان متكلما بكلام محدث لوجب ان يحل فيه وذلك لا يجوز **والجواب** ان هذا مبني على
ان المتكلم من اختص نفسه بحلها الكلام وهذا لا يصح لانا قد بينا ان المتكلم هو فاعل الكلام كالمتفضل فانه فاعل التفضل
وكذلك المتطول والمجري وغير ذلك ومنها **شبهة** قالوا لو حصل متكلما بعد ان لم يكن كذلك لاحتاج الى آلة
وذلك لا يجوز عليه **والجواب** ان هذا مجرد دعوى فانه قد يحصل فاعلا وان لم يكن فاعلا ولم يحتج الى الآلة وكذلك نقضها قالوا
وأكثر شبههم ركيكة فلا نطول بذكرها ههنا فاما اقوال الكرامية فما ذكرنا من الادلة يبطل قولها وان كان يكفي
في بطلانه حكاية مذهبهم اذ يستحيل في الشي الواحد ان يكون جسما عرضا وان يكون ثابتا منتفيا معا واما اقوال
الشيخ ابي علي ومن قال بقوله فقد بينا ذلك فيما تقدم فهذا ذلك الكلام في الموضع الثالث وبذلك تم الكلام في الموضع الاول
من النوع الاول واما الموضع الثاني وهو انه محدث مخلوق فالكلام منه يقع في موضعين احدهما في حكاية المذهب
وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد قول المخالف اما الموضع الاول فمذهبنا ان القرآن
محدث وانه يجوز اطلاق القول بانه مخلوق اذا لم يوهم الخطا وهذا هو مذهب العدلية وذكره السيد ابو طالب هكذا وذهبت
المطرفية الى ان القرآن لا يوصف بقدم ولا حدوث وذهبت الحشوية الى ان هذا القرآن المؤلف من الاصوات والحروف قديم
وذهبت الكرامية الى انه محدث وامتنعت من وصفه بانه مخلوق واما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة
ما ذهبنا اليه وفساد قول المخالف فالذي يدل على ذلك ان القرآن لا يخلو ان يكون هو هذا المتلو بين المسلمين او غيره ولا يجوز
ان يكون هو غيره لما قدمنا وان كان القرآن هو هذا المتلو فلا يخلو ان يكون قديما او محدثا ولا يجوز ان يكون قديما لوجوه
احدها انه لو كان قديما لم يخل ان يكون حروفه موجودة معا فيما لم يزل او لا او يكون بعضها موجودا فيما لم يزل دون
البعض الآخر فان لم يكن شي منها موجودا فيما لم يزل كانت محدثة لان المحدث هو الموجود لا فيما لم يزل وان كانت موجودة
معا فيما لم يزل لم يخل ان يكون موجودة فيما لم يزل على هذا الترتيب وهذا لا يصح لان هذا الترتيب يقتضي الحدوث من حيث انه لا
يوجد حرف منها الا بعد عدم الاول وذلك لا يصح في القديم ولان ترتيبها جار مجرى ترتيب الكلام فينا او وجب حدوثها

يوجب حدوث هذه الحروف الموجودة في الازل ولان بعضها متقدم على بعض وما تقدمه غيره فهو محدث واول
حرف منها متقدم بوقت واحد والاخر بكونه مبتدا وذلك يقتضي الحدوث لان ما تقدم على غيره بوقت واحد فهو محدث او
او يكون موجودة فيما لم يزل على ترتيب وهذا لا يصح لانا قد بينا ان القران ما اختص بهذا الترتيب وذلك يقتضي ان لا يكون ذلك
القديم هو القران او ان القران ليس هو القديم وهو قولنا وايضا فانه ان اوجده بعد ما لم يزل على هذا الترتيب لم يصح
الا بعد عدمه وذلك يوجب حدوثه فان قال انه لا يصح وجودها فيما لم يزل ومثل ذلك يبطل وجود بعضها فيما لم يزل فيقتضي ان كلها
حادثة وقد ثبت انها القران فثبت ان القران محدث الوجه الثاني ان القران هو الاصوات والحروف التي تسمع
عند القراءة لما تقدم وقد ثبت انها مما لا تبقى على ما تقدم وكل ما لا يبقى فهو محدث لما ثبت من ان القديم تجب بقاؤه
فان قيل هذا يقتضي ان القران غير باق مع المسلمين ولا موجود مع محمد عليه السلم لان الحروف لا تبقى وهو من قبيل الحروف
وهذا القول خارج عن قول المسلمين قلنا وما نعني بقولك ان القران موجود ان عنيت ما احدثه الله تعالى من الكلام باق
الى الان فذلك لا يصح لانه اصوات وحروف وهي من قبيل ما لا يبقى على ما تقدم وان عنيت ان ما يسمع عند القراءة يلزم ان لا يسمى
كلام الله ولا القران فقد بينا ان التسمية راجعة الى العرف واللغة والشرع وقد ورد ذلك اما اللغة فلانهم يسمون
ما يسمع من الحكاية قصيدة امرئ القيس وخطبة امير المؤمنين وان كان الفعل نفسه قد عدم وان ما يسمع غيره واما
الشرع فلما بينا ان المسموع من اي قارئ كان من بر او فاجر مسلم او كافر سماه الشرع قرانا وكلام الله كما قال وان احد
من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله وان كان المسموع هو غير فعل القارئ ولهذا استحق به المدح والذم والامر
والنهي كما تقدم فبطل ما قاله من ذكر وجه الوجه الثالث انا قد بينا ان الله تعالى قديم وان ما عداه محدث
فالقران لا يخلو ان يكون هو الله تعالى او غيره فان كان هو الله تعالى لم يكن كلاما لان غيره لا يتكلم به عز وجل ولا يكون تعالى
كلاما لغيره بالاجماع وان كان غيره فهو محدث لما قدمنا ان غيره محدث والسمع قد دل على حدوثه قال تعالى وما ياتيهم
من ذكر من الرحمن محدث الا كانوا عنه معرضين وقال وما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث الا استمعوه وهم يلعبون فوصف
الذكر بصفات الحدوث وهو انه ياتي وانه محدث وانه مسموع والذكر هو القران قال تعالى وانه لذكر لك ولقومك وقال
تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون ومما يدل على حدوثه من جهة المعنى قول الله تعالى وقال الذين كفروا للذين
امنوا لو كان خيرا ما سبقونا اليه واذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا افك قديم ومن قبله كتاب موسى اماما ورحمة

وهذا كتاب

وهذا الكتاب مصدق لسانا عربيا فبين ان القران هو هذا المتلو وانه ليس بقديم بل قد تقدمه غيره وانه مكتوب وانه
موضوع على لسان العرب وهذه صفات الحدوث وايضا فانه تحدى العرب بان ياتوا بمثله والقديم لا يتحدى احد
بان ياتي بمثله ولانه قال الله نزل احسن الحديث كتابا متشابها فجعله منزلا وحديثا واحسن الحديث والحديث محدث
وكتابا ومتشابها وكلها صفات الحدوث لا القدم وايضا فقد وصفه تعالى بانه منزل وايات ومحكمات ومحكم وسور
وهذه صفات الحدث وقال واذ نادى ربك موسى وقال له اخلع نعليك انك بالواد المقدس وقال ونادى فرعون موسى
واخبر بقصة ادم وولده وادريس ونوح والامم الماضية وكيف يتكلم بذلك فيما لم يزل وليس شيء من الاشيا فهذا غاية العبث
والسفه بل لو يكلمه ولا مخاطب لكان عبثا سفها ولهذا لقال شيوخنا اذا تكلم الله به فلا بد من سامع عاقل يفهمه
ليكون مصلحة له فهذا هو الدليل على انه محدث واما انه مخلوق فنحن نبين معنى الخلق ثم يدل على انه مخلوق
اما معنى الخلق فاعلم ان المخالفين يشنعون على اهل العدل القول بان القران مخلوق على معنى انه حي لا يموت وعلى هذا
وجه التشنيع ولهذا حكي عن بعض رؤسائهم انه يلطم غيره في خلق القران ثم جلس للتعزية من الغد فقيل له ما الذي اصاب الشيخ
مجلسه فقال ان ولد هو الله اجمعان البارحة فجلست للتعزية وربما قالوا اطلاق ذلك عليه يوهم جواز الموت
كسائر المخلوقات حتى قال الشيخ ابو علي فكان يجب الموت ان يموت لانه مخلوق قال الله تعالى خلق الموت والحيوة فقال ابن ابي بشر
الاشعري الموت يموت ويوتى يوم على صورة كبش املح ثم يذبح كما في الخبر وهذا ابدا على قلة دينه وقلة حيائه وقلة
مبالاته بالالزام المخالف الشريعة والملة كلها والعدلية قد اختلفوا في معنى الخلق والمخلوق مع اجماعهم
على ان القران مخلوق فذهب البغدادية الى ان المخلوق هو المخترع لا بالة وهو قول عباد بن سليمان الصيمري ولهذا لم يجوز
ان يجري اسم الخالق على غير الله تعالى وقال في قوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين ان البا والنون زايده وهذا تاويل
ضعيف جدا وقال البصريون ان الخلق هو التقدير واختلفوا فذهب الشيخ ابو هاشم والشيخ ابو عبد الله الى ان هناك
معنى هو الخلق يستوي به المخلوق هذا الاسم ثم قال الشيخ ابو هاشم ذلك المعنى هو الارادة لما احدثه وعلى هذا لم يصف
الساهي بانه خالق وهو مما يقتضيه كلام قاضي القضاة وان لم يتلفظ ان الخلق معنى ولكن يدل كلامه على انه لا بد ان
يكون مرادا ولهذا نفى الخلق عن الساهي وذهب الشيخ ابو عبد الله الى ان ذلك المعنى هو الفكر وقال ان وصف
افعال الله تعالى بالخلق مجاز ولولا ورود السمع بذلك لم يجز اطلاقه وذهب الشيخ ابو علي الى ان الخلق هو وقوع الفعل على

مقدار معلوم مطابقاً للحاجة وهو قول قاضي القضاة ايضا ونص على ان الذين قالوا انه مخلوق ارادوا انه فعله
بمقدار ما يحتاج اليه مطابقاً للحاجة ومن ما هو مستغنى عنه وقال الشيخ محمود الخلق يستعمل في اصل اللغة بمعنى التقدير
والتقدير عندهم هو الفكر في احداث الفعل محكماً مطابقاً للمنفعة قال وقد صار في العرف يستعمل في احداث الفعل محكماً
مطابقاً للمنفعة والاقوى ما ذكره محمود بن الملاحمي من ان الخلق في اصل اللغة هو التقدير وان التقدير هو الفكر في احداث الفعل
محكماً مطابقاً للمصلحة وان كان الشرع قد منع من وصف غير الله بانه خالق كما منع من اطلاق القول بانه رب واما الجواز
مع التقييد وكذلك فانه منع من وصف فعل العبد بانه مخلوق على الاطلاق واما الجواز مع التقييد واختلف شيوخ العدل
فيمن لم يطلق على القرآن انه مخلوق قال الشيخ جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر رحمهما الله يكفر وقال ابن شيوخنا لا يكفر
منه خففه انه محدث وهو قول قاضي القضاة وهو الصحيح واما الذي يدل على ان الخلق في اصل اللغة هو التقدير
ما يدل عليه ان اهل اللغة تقول فلان يخلق الاديم وان لم يخترعه بل يفعل باله وقال شاعرهم
ولا يئط بايدي الخالقين ولا ايدي الخوالق الا جيد الادم وقال الشاعر
ولانت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري وقال تعالى فتبارك الله احسن الخالقين وقال واذ تخلق من الطين كهيئة الطير
وكذلك قوله وتخلقون افكا فالخلق ان يكون ذلك موضوعاً للمعنى اولاً والتنحال لان اهل اللغة ما اوردوا ذلك على
هذا الوجه في الفهم الا الامر من الامور ولان ذلك وارد في كتاب الله تعالى وهو خاطبنا بلغة العرب فلولا علمه انه موضوع
لامر يفهم ما حسن ان خاطبنا بما لا يفهم واذا كان موضوعاً للمعنى فالخلق ان يكون الخلق المذكور بمعنى الاختراع وهذا
لا يصح لانهم اطلقوه حيث لا يصح الاختراع ولا الفعل الا باله وكذلك اطلقه الله تعالى واذا لم يرد به ذلك فلا يعقل الا انه اراد
به التقدير وقد ذكره اهل اللغة فوجب الاعتماد عليه وانما قلنا ان التقدير عندهم هو الفكر في احداث الفعل لانه يثبت
ما حكى اللفظين ونفى بالاخرى فلا يجوز ان يقال قدرت في نفسه امرا وما فكرت فيه ولا ان يقال فكرت فيه وما قدرته فاما قوله تعالى
انه فكر وقدر فلابد من العطف على انه غير الفكر من كل وجه بل قيل وكثر في ابطال قول النبي صلى الله عليه وآله وقد رمى القرآن
انه من هو سحر او كهانة او غير ذلك واما الا يوصف الشاهد بانه خالق لما كان لا يمكنه التقدير الذي هو الفكر عند اهل
اللغة العربية وانما قلنا بان الشرع منع من وصف غيره تعالى بانه خالق لان الخلق في الشرع هو احداث الفعل على
مقدار معلوم مطابق للمصلحة وهو معنى قوله خلق السماوات والارض وقوله ولقد خلقنا الانسان وغير ذلك
فان المعنى انا صورناه على ما طابق المصلحة وقد ثبت ان فعل غيره يجوز ان يكون فيه السفه والعبث وعلى هذا

تخلل

لم يستحل المسلمون أن يقول قائل فلان خالق كما لم يستحلوا أن يقولوا فلان رب وإنما يجوز مقيداً كما يقال هو رب
الدار وإن كان الرب في الأصل هو المالك إلا أنه لما صار حقيقة في الله تعالى بحيث لا يسبق إلى الأفهام عند إطلاقه غيره
لم يجز أن يجري على غيره وكذلك اسم الخالق فإنه قد صار حقيقة فيه تعالى وعلى هذا قال تعالى هل من خالق غير الله تعالى به
التمدح وقال تعالى أفمن يخلق كمن لا يخلق فنبه تعالى على أنه يختص بهذه الصفة لأنه أوردها مورد التمدح لما تميز به على
غيره فلا يجوز وصف سواه فيه بما يقتضي معنى الخلق وأما أن القرآن مخلوق فالذي يدل على ذلك أنه لو امتنع وصفه
بأنه مخلوق لم يخل امتناع إطلاق ذلك عليه من قبل اللغة أو من قبل الشرع ولا يجوز أن يمتنع من جهة اللغة لأنا قد بينا
أن الخلق في اللغة هو التقدير والله تعالى قد خلق أفعاله وقدرها كما قال وخلق كل شيء فقدره تقديرا وقد بينا أنه
من جملة أفعاله فثبت أنه مقدر وإن منع منه من جهة الشرع لم يصح لأنا قد بينا أن الخلق في الشرع هو إحداث الفعل
مطابقا للمصلحة وإلا كان عبثا قبيحا والله تعالى لا يفعل القبيح ولا يجوز أن يمتنع من جهة العقل لأن العقل يقضي بأن كل
ما ثبت فيه معنى جاز إطلاقه عليه ما لم يمنع شرع ولم يمنع شرع من ذلك فجاز إطلاقه عليه عقلا إلا أن يخالف المخالف
في أن ما يتعدى ويبلى محدث عطفنا الكلام على ذلك ومما يدل على أنه مخلوق ما روى سيف بن عمر في المغازي عن النبي
صلى الله عليه أنه قال إن الله خلق القرآن عز شأنه كلامه وهذا نص صريح أنه مخلوق وعن عمران بن الحصين قال سمعت
رسول الله صلى الله عليه وآله يقول كان الله ولا غيره ثم خلق الذكر وفي رواية كان الله ولا شيء ثم خلق الذكر وما خلق
الله من سماء ولا أرض أعظم من آية الكرسي رواه قاضي القضاة وعن ابن عباس في قوله إنا جعلناه قرآنا عربيا أنا
خلقناه وعن محمد بن شجاع قال سمعت أبا محمد [illegible] ويقول أما علمت أن القرآن مخلوق [illegible] وروى عن مجاهد
في قوله تعالى إنا جعلناه قرآنا أي إنا خلقناه وقال عبد الله إن لكل شيء سناما وإن سنام القرآن البقرة وإن لكل شيء لبابا
وإن لباب القرآن المفصل وما خلق الله من سماء ولا أرض ولا سهل ولا جبل أعظم من آية الكرسي وفي رواية أعظم من سورة
البقرة وأن أعظم ما فيها آية الكرسي وقد بينا أن الإتيان من جملة الأعمال لا الاعتقادات والأعمال يجوز الاعتماد
فيها على خبر الواحد ولهذا نرجع في كثير من الشريعة إلى أخبار الآحاد **واعلم** أن للقوم شبها كثيرة
وهي مع ذلك ركيكة منها **شبهة** قالوا قال الله تعالى وتخلقون إفكا فقيل إن الخلق إنما تستعمل
في الكذب فلا يجوز إطلاقه على القرآن لأن أقل أحواله أنه إيهام للخطأ وذلك لا يجوز **والجواب** عن ذلك
أن المراد بذلك ما كانوا يصنعونه من الأوثان نحو قول إبراهيم أئفكا آلهة دون الله تريدون وإنما وصف الكذب
بأنه مخلوق لأجل أنه مقدر والخلق هو التقدير كما تقدم وليس في كونه مخلوقا ما يمنع أن غيره من الصدق مخلوق

فرع

اذا ثبت فيه معنى التقدير ومنها شبهة قالوا اهل اللغة يقولون قصيدة مخلوقة ومختلقة اي مكذوبة
وهذا يدل على ان الخلق اسم يختص الكذب والجواب ان اهل اللغة قد بينوا ان الخلق في اللغة هو التقدير ولهذا وصف
القرآن بانه مخلوق جماعة من اهل اللغة منهم ثم لا نسلم انهم يقولون في المكذوبة قصيدة
مخلوقة وانما يقولون مختلقة وقد بينا انهم وان وصفوا الكذب بذلك فانه لا يدل على ان غيره لا يشاركه في ذلك ولهذا
اجرى الله اسم الخلق على غير الكذب فقال تعالى الحمد لله الذي خلق السموات والارض وان لم يكن ذلك مكذوبا ومنها
شبهة قالوا قال الله تعالى الا له الخلق والامر ففصل بينهما فما كان من امره لا يكون خلقا له قلنا ان الخلق
في الآية نعني به المخلوق من المكلفين والامر نعني به تكليفهم والبشر اذا عنى انهما له تدل على ان احدهما البشر من خلقه ومنها
شبهة قالوا قد قال الله تعالى وخلق كل شيء فقدره تقديرا وقال قتل الانسان ما اكفره من اي شيء خلقه من نطفة
خلقه فقدره وهذا يدل ان الخلق ليس هو التقدير قلنا يجوز ان يعطف اذا اختلف اللفظان وان كان المعنى واحدا
كما قال تعالى ان هو الا ذكر وقرآن مبين وقال هدى للناس وبينات من الهدى فعطف بالشيء على نفسه لما اختلف اللفظ ومنها
شبهة قالوا قد ثبت ان السلف الصالح من الصحابة واكثر هذه الائمة لم يطلقوا القول بانه مخلوق وامتنعوا من ذلك
مع ظهوره امر القرآن بينهم فيجب ان يكون هذا بدعة وضلالة والجواب انه لم يظهر من الصحابة رضي الله عنهم الانكار
ولا الموافقة فان السكوت عن ذلك لا يكون حجة الا ان انه لم يظهر عنهم تسميته بانه كاين وانه محدث وانه مفعول وان
لم يكن ذلك باطلا وكذلك القول في كثير من المسائل فان ما احدثه المتكلمون والفقهاء كثير مما لم يتكلم فيه الصحابة ثم تعالى
لهم قد بينا ان ذلك مروي عن النبي صلى الله عليه واله وذلك اولى ما احتج به وايضا فقد روينا القول بالمخلوقية
وحمل الآيات على ذلك عن ابن عباس ومجاهد وهذا يدل على بطلان قولهم بالاجماع مع خروج هذين وان كنا نقول بانه اذا
اوهم الخطا عند بعض الناس لا نطلق ذلك فيه كسائر الالفاظ فان فيها ما يوهم الخطا عند قوم دون قوم ومنها
شبهة قالوا قد روي عن النبي صلى الله عليه واله انه قال القرآن كلام الله غير مخلوق ومن قال مخلوق فهو كافر بالله
العظيم والجواب ان هذا الخبر من اخبار الآحاد ولا يؤخذ به في باب التكفير واما في اجراء اسم الخلق فهو معارض بما ذكرنا
من الاخبار عن النبي صلى الله عليه واله وعن الصحابة فلم يصح ما قالوه ولو صح ما قالوه لكان معناه انه غير مفترى فقد كانت
العرب تقول بانه اختلاق كما حكى الله عنهم ومن قال ذلك فهو كافر حسب ما قلناه والله الهادي وبذلك تم الكلام في
الموضع الثاني من النوع الاول واما الموضع الثالث وهو في كيفية دلالة الله على الاحكام الشرعية فاعلم انه
اذا ثبت ان خطابه تعالى حجة وكلامه دلالة فانه هو هذا المسموع وثبت انه لا يمكننا معرفة ما تناوله

خطابه ضرورة لأن الضرورة إلى ذلك غير ممكنة لكونه تعالى ممن لا يجوز مشاهدته ولا مشافهته لم يبق إلا أن يعلم ذلك بدلالة
ولا دلالة على ذلك إلا ما يتعلق بخطابه من الوجوه فإن ما لا يتعلق به ليس بأن يدل على ما يتناوله أولى من أن لا يدل والوجوه
التي معها يدل خطابه على ما يتناوله ثلاثة أحدها أن يكون خطابه وارداً مما لا فائدة فيه لا عليها خلافاً لما ذهب
إليه الحشوية من أنه يجوز أن يكون الغرض التلاوة لا المعنى بقصة كما قالوا في الآيات المتشابهة أن الغرض فيها التلاوة وكذلك
في أوائل السور وغير ذلك لأنه يكون عبثاً قبيحاً والله تعالى لا يفعل القبيح فإن قيل إن فيه غرضاً وهو التلاوة لكونها لطفاً
قلنا إنه لا بد من نسبة بين اللطف والملطوف فيه وتلك النسبة لا تصح في خطاب الآيات بفهم معانيه من زواجره ومواعظه
وتحذيره وترغيبه لتثبت له حظ الدعاء ولهذا خاطب تعالى كل قوم بلغتهم ليكون ذلك أقرب إلى معرفة معانيه فيحصل له
حظ الدعاء والصرف وأيضاً فإنه لا يعرف أنه متعبد بالتلاوة إلا بحصول خطاب منه تعالى يعرف به التعبد
بتلاوة الخطاب الأول فلا بد من خطاب يفهم معناه وثانيها أن يكون خطابه واقعاً على وجه لا يقبح من كونه كذباً
أو أمراً بالقبيح أو نهياً عن حسن وغير ذلك خلافاً لما ذهبت إليه المجبرة وقاله العطوي بعضهم من أن الكذب جائز عليه تعالى وإن
كان روي عنه أنه قال أما خطابه بالقرآن فليس فيه كذب وذلك لأنه قد ثبت أنه تعالى لا يفعل القبيح وأن تجويز ذلك عليه
يهدم أصل الملة على ما تقدم ومتى جوز ذلك على خطابه لم يمكن الاستدلال به على حكم من الأحكام الشرعية وثالثها
أن يكون خطابه واقعاً على وضع من الأوضاع التي وقعت المواضعة عليها من العربية أو الشرعية أو غير ذلك وعلى
ضروب أوضاعهم في ذلك من حقيقة أو مجاز مقرون بقرينة متصلة أو منفصلة إن كانت اللغة عربية أو حقيقة إن لم تكن
عربية فإن الحقيقة والمجاز إنما يدخلان في اللغة العربية لأنه لو خاطب بغير وضع من الأوضاع لم يكن طريق للمكلف إلى
معرفة معنى خطابه فيكون بمنزلة ما لا فائدة تحته ويكون تعمية وتلبيساً للمراد وذلك قبيح واقتضى هذا الوجه أنه
لا بد أن يكون إيراده كذلك لأن حمله على وضع أهل تلك اللغة فإذا ثبت ذلك وكان المعتمد على ما ذكرناه من
حال الخطاب والمخاطب أمكنه الاستدلال به وذلك بأن يحمله على السابق إلى الأفهام أولاً فإن كان جرى فيه إلى أن لا يمكن إلا
على المجاز فيحمله عليه وكذلك في تفقيه حمله على فنونه من عمومه وخصوصه ومجمله ومبينه وفوائد الأوامر ووجوبها
عند الإطلاق والتقييد مبين في كتابنا الموسوم بتحرير الأصول في الفقه فلا يتسع هذا المكان لإيراده فهذا هو النوع
الأول من الطريق الاستدلالي وهو الكتاب

وأما النوع الثاني من الطريق الاستدلالي وهو السنة

فاعلم أن السنة ضربان خطاب وأفعال وما يجري مجراها

اما الضرب الاول

من الفرض من سنته صلى الله عليه وآله وهي خطابه فالكلام منه يقع في اربعة فصول احدها في سائر الشروط التي معها يكون خطابه دلالة على الاحكام الشرعية وثانيها في تعيين الطرق الى معرفة سنته وثالثها في احكام تلك الطرق ورابعها في تفصيل خطابه ووجوه دلالته على الاحكام الشرعية

واما الفصل الاول وهو في سائر الشروط التي معها يكون خطابه دلالة على الاحكام الشرعية فاعلم ان الشروط فيه هو ما قد ذكرنا في خطابه تعالى وزيادة شرط واحد رابع الا ترى انه لابد ان يشترط انه اراد به فايدة والا لم يجز ان لا يكون لقايله لم يدل على حكم شرعي وانه لابد ان يكون واقعا على وجه لا يقبح والا جوزنا ان يكون امر بالقبيح او نهى عن حسن فلا يدل على شيء من الاحكام الشرعية وانه لابد ان خاطب به يوضع يفهم المراد به بحيث لا يكون فيه تلبيس ولا تعمية والا لم يمكن الاستدلال به ورابعها انه لابد ان يقطع على انه لا يجوز عليه الكتمان لما امر بتاديته والا جوزنا ان يكون كتم الناسخ واظهر المنسوخ وغير ذلك فلا يمكن الاستدلال به على حكم شرعي فهذا في هذا الفصل

واما الفصل الثاني وهو في تعيين الطرق لنا الى معرفة سنته فالطرق لنا الى ذلك وجهان احدهما المشاهدة لافعاله والسماع لاقواله فان ذلك يحصل به العلم بمراده متى تعرى عن وجوه اللبس والا فلابد ان يبين مراده في ذلك اذا كان علينا فيه تكليف والا كان مخلا بالواجب وذلك لا يجوز ولا سيما مع قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك وان لم تفعل فما بلغت رسالته وهذه الطرق تختص بالحاضر له من اهل زمانه دون من غاب عنه ومن لم يكن في زمانه ويقع التفرقة بين خطاب الرسول صلى الله عليه وآله وبين خطاب الله تعالى من وجوه احدها ان في خطابه ما يعلم قصده فيه ضرورة لمن حاضر مشاهدته بخلاف خطابه تعالى وثانيها ان افعاله دلالة على الاحكام بخلاف افعال الله تعالى فانه لا يدل منها الا خطابه او ما يكون معجزة للنبي عليه السلام فقط وثالثها ان الاخبار في السنة تدل على الاحكام وكلامه تعالى لا ينقل منه ما ينقل بالاحاد عند بعض العلماء وعندنا لا يكون من القران الذي يوجب العلم والتعبد بالتلاوة ويجوز مما يجب الاعتماد عليه في الاعمال فهذا هو احد الطريقين الى معرفة سنته واما الطرق الثانية وهي الاخبار وهي ضربان احاد ومتواترة وقد تقدم طرف من الكلام في ذلك وتفصيلها من اصول الفقه ونبين ما هو من الاحاد والدلالة على جواز الاخذ بها وشروطها ان شاء الله تعالى

واما الفصل الثالث وهو في احكام تلك الطرق وهو الكلام في الاخبار وتفاصيل طرق السماع وما يقبل وما لا يقبل ورده فهو من علم اصول الفقه

والفصل الرابع وهو في تفصيل خطابه فهو كلام في اوامره ونواهيه وعمومه وخصوصه ومجمله ومبينه وناسخه ومنسوخه وغير ذلك مما يتصل ايضا بعلم اصول الفقه والذي يحتاج اليه هاهنا هو الدلالة

على

على وجوب الاخذ بسنته والذي يدل على ذلك انه رسول صادق لا يجوز عليه الكذب ولا التعمية ولا التلبيس لان ظهور
المعجز عليه قد امنّنا من وقوع الخطا منه فيما يدين به فيجب الاخذ بقوله وبما يفيده من فعله وتقريره والا عاد ذلك على
شهادة المعجز له بالنقض والابطال وذلك لا يجوز فهذا هو الضرب الاول **وأما الضرب الثاني**
وهو الافعال والتقريرات. اما افعاله صلى الله عليه وآله فلا تخلو ان يكون فعلها للدلالة تعيينا وابانة او
تخصه دوننا او لا يكون على احد الوجهين بل ذكر على انه فعل لذا من غير تعرض لذلك بامر ولا ابانة فالاول لا خلاف
انه يلزمنا ما يفعله للدليل لا للتأسي والثاني لا خلاف انه يخصه دوننا لسقوطه عنا والثالث لا يخلو ان يدل دلالة
على وجوب مثله علينا في ذلك الفعل بعينه ام لا يقتضي في ذلك الفعل بعينه فان عينت ذلك الفعل وجب علينا بلا خلاف
نحو قوله صلوا كما رأيتموني اصلي وان لم يدل دلالة نحو ذلك الفعل بعينه فانه لا يخلو ان تقترن به بيان الوجه او لا ان اقترن به
بيان الوجه في فعله فلا خلاف بين اصحابنا في وجوب التأسي به وان خالف فيه المخالف ووجه ذلك قوله تعالى
واتبعوه لعلكم تهتدون وقوله لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فان ذلك يوجب علينا الاتباع والتأسي فان الامر
يقتضي الوجوب والاتباع والتأسي بالفعل معناهما واحد ولا شك انا اذا فعلنا صورة ما فعل على الوجه الذي فعل لاجل
انه فعل انا نكون متبعين ومتأسين بلا خلاف بين العلماء وظاهر اللغة يشهد بذلك وان لم يعلم الوجه الذي فعل الفعل
عليه فانه يجب علينا في الحال القطع على ان ما فعله لا يجوز ان يكون من الكبائر ثم ان عرفنا انه فعل شرعي على الجملة
فانا نقطع على انه حق وصواب وهل يجب علينا ان نفعل مثل ما فعل فقد قال بعضهم يجب مثل صورة الفعل في العبادات
والاظهر قول ابي علي بن خلاد وقال شيخنا قاضي القضاة وغيره لا يجب الا بعد معرفة الوجه وقال بعضهم يحمله
على الوجوب ولا اشكال انه يجب البحث عن الوجه لان الصحابة اجمعت على انه متى فعل على وجه الوجوب لزمنا ان نفعل
كذلك واجماعهم حجة وانهم كانوا لا ينفكون عن البحث عن الوجه الذي فعل لاجله الفعل فكان الطلب واجبا وان وقع
البحث فلم يعلم الوجه فان قلت يجب ان نفعل صورة ما فعل فدليله ان التأسي والاتباع معناهما واحد بدليل انه لا
يجوز اثبات احدهما مع نفي الاخر فلا يجوز ان يقال اتبعه في كذا وما تأسى به فيه او على العكس من ذلك هذا اذا تعلقا
بامر واحد والا فهو يصح ان يقول اتبعه في قوله وما تأسى به في فعله لما اختلفا واذا كان معناهما واحد
وقد ثبت ان اهل اللغة متى شاهدوا زيدا يفعل صورة فعل عمرو لاجل انه فعل فانه يقال تأسى به وان لم يعلموا الوجه
في ذلك فلا بد من انه لا يشترط فيه معرفة الوجه واما اشترطناه عند العلم بالوجه للاجماع على ذلك فنفي ما عداه
على الاصل في ان لا يقتضي ذلك يزيده بيانا ان صورة الفعل امر ينفصل عن القصد والغرض فانهما فعلان مختلفان

فان علمنا وجب التأسي فيهما وان لم نعلمهما جميعا وجب التأسي به فيما نعلم منهما لدلالة التأسي والاتباع   وللقائل ان يقول
ان الفعل الشرعي يصير له حكم واحد بالنية الا ترى ان القصد والنية يصير الصلاة ظهرا دون ان يكون عصرا او غيرها
ويصيرها اداء دون ان يكون قضاء ويصيرها واجبة دون ان تكون نفلا ويفعلها دون ان يكون واجبة فيصير لاجل ذلك
الصورة والقصد بمنزلة فعل واحد لا يتجزى ولا يتبعض فكما لا يصح التأسي والاتباع الا بان يفعل الصورة من غير ان يخرجها
كذلك لا يصح التأسي الا بان يفعلها مع النية على الوجه الشرعي من غير ان يخرج ذلك فانه في حكم الفعل الواحد وان اشتمل
على افعال كثيرة كما ان صورة الصلاة شيء واحد وان اشتمل على افعال كثيرة   وهذا من اقوى ما يورد في ذلك
ويمكن ان يقال قد ثبت انه يجب علينا ان نفعل مثل ما فعل على الوجه الذي فعل متى علمنا الوجه فلا يخلو ان يجب ذلك
لا لفعله وهذا محال لانه خروج عن التأسي او يجب ذلك لوجوبه عليه وهذا محال لانه قد يجب عليه ما لا يجب علينا او
يجب علينا لاجل التأسي والتأسي يجب في جميع ما نعلمه من افعاله   وهذا يقتضي انا ان علمناه فعل فعلا وجب علينا وان
علمناه فعل فعلا واحدا ولم نعلم غيره لم يجب علينا الا ما علمناه دون ما لم نعلم   فعلى هذا اذا فعل صورة الفعل
وجب علينا مثلها ايضا لحق التأسي واذا علمناه انه قرن بها نية الوجوب وجب علينا هذه النية وهي امر اخر منفصل
بدليل ان النية قد تجب عند قوم ويسقط وجوبها عند اخرين كنية الوضوء فثبت انه يجب علينا ما يبلغ علمنا فان تكليف
ما لا نعلم قبيح   وهذا يقتضي العمل بمثل الفعل الى ان نعلم الوجه ثم يجب مثله   وللقائل ان يقول فهذا يقتضي انه متى
علم بالوجه بعد ذلك انه يجب عليه ذلك وهذا نسخ في عصر من النبي عليه السلام وذلك محال   ويمكن ان يقال انه
يجري مجرى العمل على العموم فانه يجب البحث عن المخصص فاذا لم يجده وضاق وقت الحاجة عمل بالعام ثم اذا عرف
الخاص عمل عليه بعد ذلك ولا يكون ناسخا بل كان عاملا بما وجب عليه بحسب ما علم   وهذا كما ان المجتهد يخرج الى الطريق
الاقوى متى حصل له وان كان اولا قد عمل على غيرها لان ما عمل عليه اولا هو الاقوى في ظنه ولم يجب عليه غير ظنه
وللقائل ان يقول ان التأسي عند اهل اللغة هو ان نفعل مثل ما فعل على الوجه الذي فعل لاجل انه فعل ولهذا
لو كان المعلم النحو والمتعلم صورتين الا انه لا يكون متأسيا   ولو قعد لان يرصد العدو وقعد معه ليستريح فانه لا
يكون متأسيا عند اهل اللغة العربية فثبت انه لا بد من اعتبار الوجه في ذلك   ويمكن ان يقال اما الكتابة فان ذلك
انما يدل على انه لا بد من اعتبار الصورة وهو قولنا   واما الجلوس للترصد فانما لم يكن متأسيا به لانه لم يجلس لاجل
انه قد جلس فان جلس لاجل جلوسه لا للترصد مع العدو كان متأسيا   ويمكن ان يقال قد ثبت انه لا بد من اعتبار

حصول الفعل

صورة الفعل والفعل الشرعي ليس صورته الا ان ياتي به على الوجه الذي شرع من وجوب او ندب والا لم يكن ذلك صورة الفعل
الشرعي فان الفعل على ذلك الوجه هو صورته الشرعية الا ترى ان الصلوة على وجه الوجوب تخالف الصلوة على وجه الندب شرعا
كما تخالف صورة القيام والقعود شرعا ولقائل ان يقول انما وجب علينا صورة ما فعل لدلالة الاتباع والتاسي في القران
وذلك انما يدل على الاتباع والتاسي اللغوي فان كلامه تعالى انما يحمل على ذلك والاتباع والتاسي في اللغة العربية انما هو في
صورة الفعل المعروفة عقلا لما قدمناه اولا وانما يكلف من الاتباع والتاسي ما يمكن من العلم به لقبح تكليف ما لا يعلم
فمن لم يعلم الا صورة الفعل المعروفة بالعقل من قيام او قعود او انحناء وهو الركوع او وضع الجبهة على الارض وهو السجود
ولم يعلم انه عليه السلم نوى به الوجوب او الندب بعد البحث الشديد كان هذا هو الواجب عليه والا لم يكن متبعا ولا
متاسيا وكان هذا هو صورة الفعل الشرعي ويكون قد فعله على ما شرع من وجوب لان الامر بالاتباع والتاسي الذي
تناول هذا الفعل يقتضي الوجوب وهو شرعي لا عقلي فاذا فعله لانه يجب عليه اتباع رسول الله صلى الله عليه وآله فقد
فعله على الصورة الشرعية فلم يصح قوله ان ذلك ليس هو صورة الفعل الشرعية فان الاقوى انه لا اعتبار بالوجه
اذا لم يعلم بعد البحث وانه يكون متاسيا من دونه والله الهادي واما كيفية دلالة فعله على الاحكام
الشرعية فانها تختلف فقد يكون ابتداء دلالة وقد يكون بيانا وقد يكون تخصيصا وقد يكون نسخا ويدخل تحت ذلك
تفصيلا في ذلك وفي معرفة تعارض الافعال او نفي ذلك وفيما به تعرف وجوه الافعال وكلها مذكورة في كتابنا الموسوم
بتحرير الاصول في اصول الفقه وغيره فلا نطول بذكرها هاهنا فهذا في افعاله صلى الله عليه وآله واما تقريراته
فانها دلالة على الاحكام الشرعية اما على النقل الشرعي نحو الاقرار على ذبح البهائم فيكون ابتداء شرع واما ان يكون بيانا
لمجمل شرعي او مخصصا للعموم او ناسخا او غير ذلك وجملة الامر فيه انه متى اقر على فعل او ترك فلا يخلو ان يكون ما اقر
عليه مما يعلم حسنه عقلا او شرعا فهذا امنه تاكيد لذلك او يكون مما يعلم قبحه عقلا او شرعا فان كان شرعا كان
تقريره اما مخصصا او ناسخا او مبينا على احد وجوه البيان وان كان اقره على فعل يعلم قبحه عقلا فانه ينظر فان كان
مما يعلم انه لا يجوز تغيره اصلا نحو الاقرار على فعل الظلم والجهل بالله او ما اشبه ذلك فانه لا حكم لتقريره هاهنا ولا
يدل على حكم شرعي سوى انه يجوز الاقرار على ذلك عند المخافة ولاجل المداراة او ما اشبه ذلك ولا يدل على اباحته
وان كان من العقليات التي يجوز تغير حالها وكان ذلك ممن يلزمه الشرع نفسه فانه يدل على حكم شرعي وهذا التقرير عنده
التي ينزل منزلة الفعل فهذه طريقة القول في ذلك مختصرا والله الهادي وقد تم بذلك النوع الثاني وهو السنة

وأما النوع الثالث من الطريق الاستدلالي وهو الإجماع فاعلم

أن الإجماع ضربان إجماع الأمة وإجماع العترة وإن كان ثبوت أحدهما في نفسه لا يصح إلا بعد ثبوت الآخر فإن إجماع الأمة لا ينتظم إلا بعد إجماع العترة عليهم السلام وينتظم إجماع العترة وإن لم تجمع الأمة فالاعتماد على التحقيق إنما هو بإجماع العترة في النفي والإثبات وإن كانت أقوال مشايخنا أبي علي وأبي هاشم وقاضي القضاة تجري على هذا القانون كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى والذي يعرف به كون الإجماع حجة هو الكتاب نحو قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين الآية فإنه توعد على اتباع غير سبيل المؤمنين بالنار وذلك يقتضي أن اتباع سبيلهم واجب وهو الذي نعنيه بالإجماع وقد ذكرنا في بعض كتبنا أن أخبار الآحاد تدل على أن الإجماع حجة من حيث أن وجوب اتباعهم هو عمل من الأعمال والعمل يجوز بأخبار الآحاد ولكن أن يقال بأن كونه حجة من اعتقاد كونه حجة وإن كان عملا من الأعمال فإن الاعتقادات تفارق غيرها من الأعمال فإن الاعتماد على اعتقاد لا يؤمن كونه خطأ قبيح بخلاف الأعمال فإنه يجوز الاعتماد فيها على غالب الظن وهذا يقتضي أنه لا يصح الاعتماد على أخبار الآحاد في كونه حجة وسنبين تفصيل الدلائل الدالة على أن الإجماع حجة إجماع الأمة وإجماع العترة إن شاء الله تعالى فإن قيل وبماذا يكون إجماعهم قلنا قد يكون إجماعهم على الحكم عن دليل قطعي وقد يكون عن دليل ظني إذا كان مما يجوز لهم الأخذ فيه بالظن فإن قيل فهل يكون ذلك حجة قطعية قلنا دليل الإجماع لم يفصل بين إجماع وإجماع فيجب وإن كان ما أجمعوا عليه مجتهدا عندهم أن يصير قطعيا عندنا بالملجئ علينا من اتباعهم للدليل الذي أمننا من الخطأ في ذلك فإن قيل وبماذا يعرف إجماعهم قلنا تارة بالمشاهدة لإجماعهم أو ما في حكمها من السماع لهم وحينا بالأخبار الناقلة لإجماعهم ثم إجماعهم يجري مجرى حكم النبي عليه السلام في الحكاية فإنه قد ينقل ذلك بالتواتر وقد ينقل بالآحاد فكذلك إجماعهم قد ينقل إلينا بالتواتر وقد ينقل بالآحاد فإن قيل فكيف يجمعون قلنا يجمعون تارة بالفعل معا وتارة بالقول الشيء واحد وحينا بالرضى وحينا بما يفهم منه الرضى وقد يكون إجماعا بالترك وكله مذكور في أصول الفقه فإن قيل فمتى يكون إجماعهم حجة قلنا في كل زمان إلا في زمان النبي عليه السلام فإن الاعتبار به دون غيره من الأنام فإن قيل فهل يكون الإجماع حجة قلنا في كل شيء إلا في النسخ فإنه لا يجوز النسخ به ولا نسخه وقال بعضهم يجوز النسخ به وتفاصيل ذلك في أبواب أصول الفقه وقد فصلناه في كتابنا الموسوم بتحرير الأصول فهذا في هذا النوع الثالث من الطريق الاستدلالي ه

وأما الرابع

واما النوع الرابع من الطريق الاستدلالي وهو القياس فاعلم ان القياس على ضربين احدهما منصوص العلة وهذا الجنس يجري مجرى الاجماع والسنة المتواترة بل يجري مجرى نص الكتاب وثانيهما مظنون العلة ويدل على كونه حجة اجماع الصحابة على ذلك واجماعهم حجة وهو يجري مجرى اخبار الآحاد في جواز العمل عليه وان كان لا يجوز العمل عليه اذا عارض اخبار الآحاد والكلام في القياس وتفاصيله مستوفى في كتاب التحرير لادلة الاصول لما [illegible] على [illegible] في غيره من كتب اصول الفقه فهذا هو الكلام في الموضع الاول من الكلام في الشرائع

واما الموضع الثاني وهو الكلام في اقسام الشريعة فاعلم ان شريعته صلى الله عليه وآله تنقسم الى علم وعمل والعلم منها ينقسم الى ما يعلم في ضرورة الدين والى ما يعرف بالاستدلال ويجوز ان يبعث الله نبيا لا يكون شريعته الا العلم فقط بان يكون في ذلك صلاح للمكلفين في التكليف العقلي لجواز تعريفنا ما لا نعرفه بالعقل من تفاصيل الثواب والعقاب وبيان جنسهما والقطع على خلودهما ودوامهما والعلم بكثير من الغائبات نحو الملائكة والجن وغيرهم ممن خلق الله تعالى وان يتحمل ذلك النبي عملا متى كان ذلك من المصالح الدينية فاما فرضنا(?) انه لا بد ان يفعلها تعالى ولا يجوز ان يبعث رسولا شريعته مبنية على عمل مجرد عن العلم فانه لا بد من العلم بصفة تلك الاعمال ووجوهها وكثير من اصولها والا كان التكليف بها تكليفا لما لا يعلم ويجوز ان يبعث الله تعالى رسولا شريعته علم يجب علينا اكتسابه والعمل به على غيرنا كما نعلم في كثير من احكام الحيض واحكام الزكاة والحج وغير ذلك وكل ذلك بحسب الالطاف التي يعلمها الله تعالى **لهم**

واذا قلنا في الشيء انه معلوم من ضرورة الدين فليس الغرض انه يعلم صحته ولزومه ضرورة كما نعلم المشاهدات وغيرها فان ذلك من المحال في الاحكام الشرعية وكيف يصح في شيء من الشريعة ان يكون معلوما ضرورة والنبوة التي هي اصلها انما تعلم بالاستدلال وانما الغرض بذلك انه يعلم ضرورة انه من شريعته وانه الذي كان يدين به فهو كالضروري في هذا المعنى حيث لا ينتفي عن النفس بشك ولا شبهة لمن عرف محمدا او احواله انه كان يدين بذلك ويعده من شريعته وانه لا خلاف فيه اهل ملته بل لا يختلفون في ان محمدا كان يدين به اهل عداوته ومخالفته وان كانوا لا يعترفون بصحته في نفسه فبان(?) ان ما تدين به مما هو من ضرورة الدين وان كان فيما يقال انه معلوم من ضرورة الدين ما لا يعرفه ويتجلى الحال فيه الا للعلماء واهل الاختلاط بالملة والبحث عن احواله وذلك لان ما يعلم من ضرورة الدين ضربان احدهما تحصل العلم به بالمشاهدة له وهذا يخص من كان في زمانه حاضرا له صلى الله عليه وآله والثاني ما تواتر الخبر به فان تواتر الخبر الى من لا يحضره من اهل زمانه والى من بعده من امته يجري مجرى مشاهدته لما تواتر به الخبر لما بيناه ان

ان الاخبار المتواترة توجب العلم الضروري فيعلم بذلك ضرورة انه من ملته وهذا في العلم بان منطو على امور كثيرة منها
انا نعلم ضرورة من دينه ان شريعته تحت الاسلام بها دون ما عداها من اليهودية والنصرانية وغيرهما من الملل الا ما هو داخل
فيها من ملة ابرهيم عليه السلم وان كنا نعلم ان اتباعنا لملة ابرهيم من شريعته بدلالة الكتاب على ذلك ومنها
انا نعلم بالضرورة ان من شريعته الاعتقاد بانه مبعوث الى الكافة من المكلفين الانس والجن وان شريعته لازمة للجميع والقران
مع ذلك يدل على ما ذكرنا كما قال تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقال يا ايها الناس انى رسول الله اليكم جميعا ولكن
ان نفاك انما نعلم انه مبعوث الى الجن بدلالة لا ضرورة الدين وتلك الدلالة القران نحو قوله واذ صرفنا اليك نفرا من الجن
وقوله قل اوحي الى انه استمع نفر من الجن وقوله قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القران وهو لا يتحدى الا من
الا وهو مبعوث اليهم فان قيل فكيف قولكم فيمن لم تبلغه دعوته قلنا قد اختلف العلماء في ذلك منهم من قال
لا يجوز ان يخفى هذه الدعوة وهي دعوة الاسلام على احد ابدا واعتقد في ياجوج وماجوج انهم ان كانوا مكلفين
فلا بد ان يكون قد بلغتهم ومنهم من جوز ان يخفى هذه الدعوة في بعض الجهات النائية عن دار الاسلام وهو قول قاضي القضاة
وهو الصحيح لانه اذا جاز ان يخفى في زمن اصحاب النبي صلى الله عليه واله لما ثبت انهم عذروا اكثر لمن اخبر عن نفسه انه ما
عرف تحريم الزنا وغيره فلذلك يجوز في زمن غيرهم وليس في الشرع دلالة توجب القطع على انها قد بلغت جميع الارض
وعرفها جميع الانس والعقل يجوز ان يخفى على بعض من في الارض ولا سيما ان الطريق اليها هو الاخبار المتواترة فاذا
جاز ذلك فيها كان التكليف عليهم بما ركب في العقل فقط والا كان تكليفا لما لا يعلم واذا اختبرنا في هذه
الجهات وجدنا كثيرا من العوام والنساء لا يعرفون تفاصيل النبوة ولا ما يلزم به الحجة من المعجزات ولا كثيرا مما
يعلم من الدين ضرورة وان كانوا يعلمون الشيء ويسمعون ذكره ولهذا انه قد لزمتهم الحجة ووجب عليهم البحث والنظر
فلا يكون حكمهم حكم من لم يسمع بذكره ولا ادرك باسمه ولا سمع خبره ومنها انا نعلم باضطرار ان هذه الملة
لازمة للمكلفين الى اخر ايام الدنيا ومنها انا نعلم من الدين ضرورة انه لا نبي بعد محمد صلى الله عليه واله وما
يروى من نزول عيسى عليه السلم فانه انما ينزل على انه من جملة امته لا على انه يدعو الى شريعته ومنها انا نعلم ضرورة
لحوق الكفر بمن نكر ملته ونعلم ضرورة كفر ملل كثيرة كاليهود والنصارى والمجوس ومن نفى الصانع او اثبت الشريك
او يعبد الاصنام او يكذبه او يرد عليه او يسبه او يستحل محاربته فهذه واجناسها مما يعلم من ضرورة الدين ه

وأما ما يعلم بالاستدلال فهو كل ما دل عليه الكتاب والسنة المتواترة والإجماع فإنه يعلم من شرعه بالاستدلال
نحو العلم بالأنبياء عليهم السلام من نوح وهود وصالح وأنبياء بني إسرائيل وغيرهم من أنبياء الله والعلم بكثير من الأمم ويأجوج
ومأجوج والجن والملائكة وكذا بكثير من أهل الوعد والوعيد والقطع على الخلود للفساق وغير ذلك من الدلائل
التي لا يمكن إحصاؤها وها هنا فهذا في تعيين بعض ما كلفنا العلم به بالضرورة أو الاستدلال **وأما الضرب
الثاني** من أقسام الشريعة فهو العمل وهو أيضا على ضربين أحدهما يعلم حكمه من ضرورة الدين والثاني لا يعلم حكمه
من ضرورة الدين وهو ضربان أحدهما يعلم بالاستدلال والثاني لا يعلم بالاستدلال وإنما يكون التكليف فيه متعلقا
بالظن فأما القسم الأول وهو ما يعلم من الأفعال من ضرورة الدين فهو ينقسم إلى واجب ومندوب ومباح ومكروه
وقبيح فالواجبات نحو العلم بوجوب الصلوات الخمس واختلافها في عدد ركعاتها والعلم بالوضوء لها والغسل من
الجنابة ومن الحيض وأن ها هنا نواقض للوضوء ومفسدات للصلاة والعلم بأوقات الصلوات على الجملة وأن في النهار
من طلوع الفجر ثلاث صلوات وفي الليل صلاتين والعلم بوجوب ستر العورة واستقبال القبلة واعتبار المكان
وفضله المسجد ولوجوب صلاة الجمعة ونحو الشرع في صلاة العيدين إما فرضا وإما نفلا على حسبه ومنها
العلم الضروري بصوم رمضان وأن الصيام الامتناع من الأكل والجماع والعلم بوقته المخصوص وأنه يبطله أشياء وإزالة
أولا وآخرا ومنها العلم بوجوب الزكاة في أموال الإبل والبقر والغنم والفضة والذهب وربما
يبلغ بعض العلماء إلى أن يعلم بالضرورة بعض شرط ذلك كله أكثر مما يعلم العوام وأكثر مما يعلمه بعض من هو معدود من
أهل القبلة لأن ذلك يحصل بحسب الاختلاط بالملة والبحث عن ذلك ومنها العلم بالحج فإنه ضروري والعلم
بكثير من المواقف ومواضع الحج على الجملة وأنه لا بد فيه من الإحرام والطواف والوقوف بعرفة وجملة العلم بصفاته
وشرائطه بحسب الاختلاط بهذه الملة ومنها العلم بوجوب الوفاء بالنذور والعلم بوجوب الكفارات
والأيمان على الجملة ومنها العلم بأنه ينبغي تعلم قدر من القرآن لتستعمله في الصلوات فهذا في الواجبات وإذا
بحث الباطن وجد ذلك فأما القبائح الضرورية فنحو العلم بقبح شرب الخمر والزنا وتحريم لحم الخنزير والميتة
والدم ونكاح الأمهات والأخوات وذوات المحارم فإن ذلك كله يعلم من ضرورة الدين فأما
المندوبات فنحو كثير من سنن الصلوات وأنه يحسن التطوعات بالصلوات والصدقات والصيام والحج والعمرة
وأما المباحات فنحو العلم من ضرورة الدين إباحة ذبح البهائم وأكلها وأكل لحم الصيد وإباحة النكاح

والطلاق واباحة البيع والشرى والاجارات وكثير من المعاملات واباحة قتل الكفار واستباحة اموالهم وجواز
سبيهم واسترقاقهم وجواز الشرى منهم بعد ملكهم اذا اسلموا وكذلك جواز استيفا الموارثة واستيفا القصاص في
النفس وكثير من الجراح وغير ذلك والعلما قد يعرفون من تفصيل ذلك ما لا يعلمه غيرهم واما ما يعلم بالاستدلال
فهو ما كان باحد الطرق الشرعية من الكتاب والسنة والاجماع واما ما يكون مظنونا فهو ما كان باخبار الاحاد
وبالاجتهاد فهذا هو الكلام في هذا القسم والله الهادي واما الموضع الرابع وهو في كيفية
التعبد بهذه الشريعة فقد بينا ان هذه الملة منها ما يعلم من الدين ضرورة ومنها ما يعلم بالاستدلال
ومنها ما يرجع الى غالب الظن باخبار الاحاد والقياس والاجتهاد فاما ما هو معلوم من ضرورة الدين فالتكليف
بالعلم فيه شامل للمكلفين والتعبد فيه بالعمل على حسبه فانه قد يكون العلم واجبا بالشي والعمل على غيره كما يجب على النسا
العلم بوجوب الجهاد والولاء والبراء والعلم بوجوب الجمعة والعمل على غيرهن وكما يجب على الرجال العلم بان الحيض والنفاس حكمان
يخصهما والعمل على النسا واما ما يعلم بالاستدلال من الكتاب او السنة او الاجماع فقد يكون من النصوص الصريحة
في الكتاب والاجماع المشهور فيعم الجميع ممن عرف ذلك النص او ذلك الاجماع العلم بصحته واعتقاد مقتضاه والعمل ان اوجب
العمل بحسبه وقد لا يظهر فيه وجوه الاستدلال فيكون من القسم الثالث وهو ما لا يمكن فيه الا غالب الظن وهذا
القسم التعبد فيه ضربان احدهما على العلما والثاني على العوام اما العلما فهو انه يجب عليهم النظر فيه واستنباط
الاحكام الشرعية من الكتاب والسنة والاجماع والقياس وبيانهم ذلك ولكن غمضت وجوه الاستنباط وذلك لانهم حراس الشرع
الشريف وحماة الدين الحنيف وقد اخبر الله تعالى في المتشابه انه لا يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم
وقال تعالى ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم فلو تركوا النظر والاستدلال
لبطل هذا الشرع الشريف ولهتك عن الملة الحنيفية ولادى الى ان لا يدان لله تعالى بدين فعليهم حراسة
هذا الثغر باظهار العلم ونشره والنظر والتدبر والتفهم للكتاب والسنة ومواضع الاجماع وهذا فرض واجب
تارة على الاعيان وتارة على الكفاية ويدخل بعضه الفرضية على الاعيان وعلى هذا المعنى يحمل ما روي عن النبي عليه السلم
طلب العلم فريضة على كل مسلم فالمراد به اذا احتيج لطلابه والتماسه وجب على كل مسلم التعريف به والطلب له من الاعمال
ما يخص العلما ويجب عليهم دون العامة بحسب علمهم ومن ذلك ما يختص بعضهم نحو الامامة والقضا والولاية ومنها

ما يكون

ما يكون الاعمال فيه شاملة وكل ذلك معلوم معروف في الشرع الشريف فاما العوام فالمتعبد عليهم فيما عدا
معرفة الله تعالى بعدله وحكمته ومعرفة رسله وانبيائه وتمييز من وعده ووعيده واصول الكبائر الرجوع الى العلماء
والوقوف عند آراء الحكماء وان لا يتكلفوا في الحوادث الشرعية ولا يتكلفوا النظر فيما روي عنهم معرفته من فروع هذه
الملة وكل ذلك قد ورد به القرآن كما قال تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وقد قال بعض العلماء يجب
عليهم الرجوع لتنبيههم على موارد الادلة الشرعية ووجوه الاستنباطات الفقهية وهذا بعيد جدا لان العامي
لا يعرف ذلك ولا يمكنه الوقوف على تلك الاغوار البعيدة والغوص اليها ولهذا تجده اذا حكي له احد القولين
المتنافيين بوجهه استحسنه واذا حكي له القول الآخر بوجهه استحسنه وربما خطر بباله انهما سواء فيما يحكى للعالم ان فهمهما
بعد كثير فتكليفهم ذلك تكليف ما لا يطاق ولا يقدرون عليه ولان المنقول عن الصحابة رضي الله عنهم انهم كانوا لا يكلفون
العامة الانظار ولا ينبهونهم على وجوه المسائل ويفتونهم بالحكم المجرد من غير دلالة واجماعهم حجة يجب اتباعه م

فصل ويقع الكلام في كثير من المسائل التي الحق فيها واحد كالامامة والكفر والتفسيق فيما لا يعلم ولا هو
معلوم من ضرورة الدين وتبين من الولاء والبراءة وهل يكون بالقلب او به وبالجوارح الظاهرة وباب الحرب وتعيينها
وباب الهجرة كذلك وتعيينها وبعض احكامها التي تعد فيما الحق فيه واحد هل يجب على العامي تكلف النظر فيه ام لا
يجب ويجوز له الرجوع الى العلماء والعمل بقولهم والاصوب في هذا ان لا يجب على العامي تكلف ذلك ولا هو من شانه
لان تكليفه ذلك تكليف ما لا يمكنه الا بعد مدة مديدة ربما يفوت معها فعل الواجب ووقت الفعل الواجب الا ترى
انه لو دعاهم امام الحق الى الجهاد لمن لا يعلم من ضرورة الدين حال جهاده وقتله وقتاله وتعللوا بالوقوف او لا للنظر
والتعلم حتى يعرفوا احكام ما تقدموا عليه لكانوا من جملة القاعدين الذين رضوا بان يكونوا مع الخوالف وحق عليهم السخط من الله
تعالى حيث لم يجيبوا دعوة الامام وكانوا من جملة الغواة والطغام وتاركين لقوله تعالى وتعاونوا على البر والتقوى ولا
تعاونوا على الاثم والعدوان والصحابة في كل زمان كانوا يدعون الى الجهاد والقتل والقتال كما فعله
علي عليه السلام وابو بكر ولم يعرف اكثر التابعين حكمهم ولا كانوا يسعون بهم على شواهم وامرهم وعلى هذه الطريقة
جرت طرائق اهل البيت عليهم السلام ويدخل تحته مسائل كثيرة حسنة اعرضنا عن ذكرها لئلا يطول الكلام في هذا
الموضع وهو من علم الاصول

فصل ويقع الكلام فيمن يقلده العامي من العلماء ولا خلاف انه لا بد من اشتراط
العلم والورع وصحة المذهب في اصول الدين فان من لا يكون كذلك لا يجوز تقليده ولا الاعتماد على قوله
وعلى هذا ورد الحديث عن النبي صلى الله عليه وآله ان هذا العلم دين فانظروا عمن تاخذون دينكم ولان

يجتهد فيمن يقلده أو يكون مخيّرًا فإن قلنا إنه يجب عليه أن يجتهد فيمن يقلده فلأن العامي يمكنه الاجتهاد في ذلك
والمعرفة بأن هذا أعلم من هذا أو أورع فظاهر الحال المائزة واستفاضة التدريس والتصنيف في علوم الدين وما يبلغه
من الأخبار وما يراه من رجوع أهل الصلاح إليه أكثر من غيره عند الحوادث الغامضة وكثير من أنواع الخير التي لا يمكن حصرها
ويؤيد هذه الطريقة قوله تعالى واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم فإن الأعلم ظنًا هو أحسن ما حكم الله به لنا ولأن ذلك
راجع إلى غالب الظن والعمل معه أقوى وإن قلنا إنه يكون مخيرًا فلأن الصحابة رضي الله عنهم ما كانوا يوجبون على العوام
هذه الطريقة بل كانوا يشاهدونهم يسألون من شاءوا ولا يلومونه على ذلك ولا يحثونه على النظر في الخيرة وربما أن العامي
تارة يسأل واحدًا وحينًا غيره ولا ينكرون عليه ذلك ويمكن أن يقال إن الصحابة ما كانوا يسوّغون للعامي أن يعدل إلى
غير من هو أفضل عنده ولهذا كان لكل واحد من كبار الصحابة أتباع يأخذون عنه كأصحاب علي عليه السلام وأبي بكر ومعاذ
وابن مسعود وغيرهم ويحتمل أن يقال يجب على العامي أولًا أن لا يعدل إلى غير أهل البيت عليهم السلام فيما أجمعوا عليه فإذا
اختلفوا جاز أن يأخذ بقول أيّهم شاء على حسب القولين الأولين أمّا حيث أجمع أهل البيت عليهم السلام فلا يجوز للعامي الخروج
عن إجماعهم بما ثبت أنه حجة قاطعة وأمّا حيث لا يجمعون فالأصوب أنه إن أمكن العامي النظر والاجتهاد في
العلماء فعل وإن التبس عليه وخاف الحادثة جاز له الاعتماد على من شاء لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
وقد فصّلنا الكلام في ذلك في كتابنا الموسوم بتحرير الأصول فإن قيل وكيف يجب على العامي الاعتماد على ما أجمع عليه
أهل البيت عليهم السلام وضيّقتم عليه أن يرجع إلى غيرهم مع أنكم قلتم إن ما خالف فيه واحد فإنه لا يجب على العامي النظر فيه بل
يكفيه التقليد فإذا كان يكفيه التقليد فلم لا تقولون بأن إجماعهم ليس بحجة ويبنى على هذا أنه يجوز له التقليد لغيرهم
فكيف قلتم يضيق عليه أن لا يرجع إلى غيرهم ويحرم ذلك عليه قلنا يمكن أن يقال إن القول بأن اتباعهم واجب
مما يظهر للعامي الطريقة ولا يعزب معرفته لأنه يعرف نصوصًا ظاهرة عن النبي صلى الله عليه وآله ولم يحث عن الأخبار
مع أنه يرويها المخالف والموالف وليس عند سماعها احتاج الحث والنظر في استنباط وجوه أسانيدهم بل ذلك يعرف
بصحتها فلا يعزب عنه معرفة ذلك ولقائل أن يقول إن كثيرًا من أهل العلم قد عزب عنه تلك النصوص ولم يوجب العلم له
بأن إجماعهم حجة فكيف يصح ما قلتم وإن رجعتم إلى الآيات الدالة على أن إجماعهم حجة ضعفت المسألة لأن العامي لا يمكنه
استنباطها ويمكن أن يقال إن هذا هو الذي لأجله قال كثير من مشايخ أهل البيت عليهم السلام أنه لا يفسق من اعتمد
على قول المخالف لإجماعهم من أقوال الأئمة وذلك لأنه إذا كان ذلك بناء على أصله أنه لا يجب عليه اتباعهم إما لشبهة

جاز عليه

دخلت عليه في اجماعهم. واما التقليد لمن كان كذلك. ولا دليل يدل على ان ترك اتباعهم في اجماعهم يكون
فسقا وعلى هذا التفسيق اصحابنا ومن قال بذلك من المعتزلة. ومن اعتمد على خلاف قولهم كابي حنيفة والشافعي وغيرهم
وحملوا الفروع المتفرعة على ذلك في النكاح والطلاق وغير ذلك من مسائل الاجتهاد. وان كانت انما تنبني على
ان اجماع غيرهم ليس بحجة. ولقائل ان يقول اما العامي فانه لا حرج عليه في ترك شيء من ذلك لانه لا يجب عليه النظر في ان اجماعهم
حجة ولا يكاد يدرك ذلك في الاكثر. واما ارباب النظر فان ذلك من جملة الواجبات عليهم لانهم يخافون من
تركه ان يكون خطأ والاقدام على اعتقاد او فعل مبني على اعتقاد لا يؤمن ان يكون خطأ قبيح. ولقائل ان يقول
هذا التضليل لمن خالف الحق فيما الحق فيه واحد وقول بانه بني على جهل وفعل قبيح. ويمكن ان يقال بان الصحابة كانت
تخطي في ذلك ويفرقون بين ذلك وبين فروع الفقه. وقد خطى علي عليه السلام المتخلف عنه ومن ترك النصرة له
من المتوقفين عن الخروج معه كمحمد بن مسلمة وسعد وابن عمر وابي موسى وغيرهم. وان الظاهر من ابي بكر انه كان يخطي في
ذلك وكذلك عمر وكذلك عثمان ومخاطباتهم في الامامة وما احتجوا بها تقتضي ذلك. وان لم يقتض التفسيق الا
بان يقترن مع القول فعل او مع الاعتقاد فعلا. ويحتمل التفسيق منهم في ذلك على حسب اعتقاده فليتفحص عنه
الكلام في هذه المسألة فلعله يأتي لها تفصيل فيما بعد في الامامة ان شاء الله تعالى فانه بها اليق. فان قيل
هل يجوز تقليد الميت ام لا. قلنا اما اذا كان الحي موجودا حاضرا وممكنا للمكلف وتكاملت فيه
شرائط جواز الاخذ عنه فالاولى ان لا يجوز العدول عنه الى الميت. والاقرب ان يكون ذلك اجماعا لان الله
تعالى امر بسؤال اهل الذكر بقوله فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون. وهذا من اهل الذكر وهو من اهل
الامر الذي قال تعالى ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم والميت لا يصح سؤاله ولا
الرد اليه ولا يمكن اخذ الجواب عنه فكيف يقال بانه يعدل عن الحي الى الميت. فاما اذا لم يوجد العالم عند
الحادثة وتضايق وقتها فقد اختلف العلماء هل يجوز تقليد الميت ام لا. والادلة التي قدمناها تقتضي انه لا يجوز تقليد الميت
ولان ما يوجد من تصانيفه او يعرف انه كان يقوله ليس هو جوابه الا ان عند حدوث هذه الحادثة. فان الجواب انما
يحدث لحدوث السؤال والسؤال حادث بعد موته فالجواب يجب ان يكون حادثا. وليس لقائل ان يقول بانه مثل
عن قول النبي صلى الله عليه واله لان قوله صلى الله عليه والحجة يجب اتباعها وقول الميت غير قول النبي والوصي ليس بحجة

يجب اتباعهما فافترقا وقولهم ان هذا ابنا على انه يجب تجديد الاجتهاد عند حدوث الحادثه وهذا لا يلزم
لانه كان يجب عليه ان ينظر الف مره في حادثة واحده اذا سئل الف مره فانا نقول تجديد الاجتهاد مما اختلف
فيه العلما والاصوب انه يجب على العالم تجديد الاجتهاد عند السؤال لان الله تعالى نهى ان يقول الانسان ما لا يعلم وقال
كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تعلمون فليس له ان يجيب الا بما يعلم وان كان عالما بصحة جوابه الاول جاز ان يفتيه وان
لم يكن عالما بصحته او لم يذكره وجب عليه تجديد الاجتهاد ليقول بما يعلم ولانه اذا لم يعلم صحة جوابه الاول لا يامن ان يفتي
بغير الحق والفتوى بغير الحق لا تجوز فلهذا يجب تجديد النظر ما لم يكن عالما بصحته وقوله يلزم تجديد النظر الف مره
فليس هذا بمستنكر كما يلزمه ان يجدد النظر الف مره في مسايل عده وليس فيه الا مجرد الاستبعاد وذلك لا يورث
علما ولا ظنا وقول القايل اصحاب محمد صلى الله عليه واله كانوا يفتون تقليدا وهم الاولى لا يصح لانهم تارة يفتون بها وتارة
بغيرها وهذا يدل على انهم مجتهدون لا نظار فان قيل فقد قال النبي عليه السلم عليكم بسنتي وسنة الخلفا الراشدين
من بعدي عضوا عليها بالنواجذ وقوله عليه السلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقوله اقتدوا بالذين
من بعدي ابي بكر وعمر وهذا يجب تقليد من كان في زمنه بعد موته وبعد موتهم فان الخطاب يشمل الكل قلنا ان
هذه الاخبار اخبار احاد فلا نعترض بها على الادله القطعيه والدليل القطعي دال على انه لا يمكن الاستغنا من الميت وما
المقلد في اخذه بقول الميت الا بمنزلة من اجتهد في المسله من تلقا نفسه في اخذه بما يسمع من قول العالم فانه قد ثبت ان
قوله ليس باعظم من قول رسول الله صلى الله عليه واله وقد ثبت ان العامي لا يجوز له الاخذ بالاخبار المرويه عن النبي صلى
الله عليه واله في الاحكام الشرعيه الا بما يعلم صحته فيه ضروره والكون في نفسه معلوما منه له بالضروره فاذا لم يجز
له ذلك فيمن هو يجب اتباعه على الكافه فاولى واحرى ان لا يجوز له الاخذ بقول عالم ميت ويوكد ذلك ان العقل كان
يقضي بانه لا يجوز له الرجوع الى فتوى واحد في تحليل ولا تحريم لفوات العصمه وجواز الجهل والكذب ثم ورد الشرع ملزوم
استفتا العامي العالم الورع الحي فيبقى من عداه من الاموات على اصل القبح والحظر فان قيل فهل يجب الفتوى على العالم عند
السؤال قلنا يجب على احد وجهين اما على الكفايه واما على التعيين عند ان لا يوجد غيره ويتضيق وقت الحاجه
الى الجواب كما قال تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه ولا خلاف انه
يجب البيان عند الحاجه اليه وانما يجب على الكفايه متى كان هناك جماعة كل واحد منهم جواب يقوم مقام

جواب الآخر هذا على القول بالتخيير في مسائل الاجتهاد فأما إذا قلنا بأنه ليس على التخيير بل يجتهد العامي في
على من يسأل أن يجيب ويستفتي عليه ذلك حسن جعله مجتهدًا به. فإن قيل وكيف يجاه العامي إذا استفتي عليه وجه الحادثة ولم يحصل
الجواب من العالم الجاهل في النظر المجتهد مدة. قلنا إن كان له في الحادثة أصل شرعي رجع إليه وإن لم يكن له أصل
شرعي رجع في الحادثة إلى قضية العقل إلى أن يحصل الجواب للعالم وذلك لأنه لا سبيل له إلى العمل إلا على هذا الوجه وكان
واجبا لأنه لا يتم الواجب إلا به وما لا يتم الواجب إلا به كان واجبا كحرمته. وهذا الجواب لمسألة عن الصلوة عريانا أهل الحرمة
إذا كان يؤيد حسنا أو لا حرمة وجب عليه أن يصلي لابسا للنجس فإن الأصل شرعا اللباس وترك كشف العورة فإن لم يحصل
النظر للعالم صلى لابسا للنجس في تلك الصلوة إذا خاف فوات الوقت لأن هذا هو الأصل شرعا وإن كان العقل يجوز التجرد
ولكن الرجوع إلى أقرب المعهودين أولى. فإن قيل فهل يحسن النظر في مسائل الفقه قبل السؤال. قلنا إذا قصد بذلك
تمهيد طرق الفقه وتسهيل النظر على الناظر عند حدوث الحادثة كان حسنا وإن لم يقصد ذلك كان عبثا قبيحا. لأنا قد بينا
أنه لا ينفعه إلا تجديد النظر وهكذا ذكر قاضي القضاة رحمه الله. وكذلك لو اشتغل بذلك دون النظر في مسائل
أصول الدين والرد على المخالفين واستيعاب النظر في ذلك دون تمهيد الأصول وكان ذلك معظم شغله فإنه لا يكون مصيبا
في ذلك وإنما يكون مصيبا متى جعل أول أمره ومعظم شغله بأصول الدين وذلك لأن أصول الدين مما يجب العلم بها
ولا يقبح النظر فيها لأنه سبب العلم والعلم كله حسن فالنظر يجب أن يكون حسنا ولأنه ما لم يمهد طرق الأصول
لا يتمكن من جواب المخالفين والرد على الملحدين. وقد بينا أن من كان عاملا بدلائله لا يجب عليه تجديد النظر ومن كان
عاملا بأماراته فعليه تجديد النظر فيها ولا ينفعه ما ظنه أولا بخلاف الكلام في أصول الدين فإنه لا يلزمه تجديد النظر
فيما قد علم. فإن قيل ففي هذا إنكار على الفقهاء في اشتغالهم بالفقه ومواظبتهم على تعلمه وتعليمه. قلنا
أما من جعل ذلك معظم شغله وأكثر الاشتغال عليه من دون معرفة أدلة العقول وتمهيد الأصول فهو كذلك يحاله ملوم
وذلك لأنه قد ثبت أنه لا يمكن معرفة الشريعة إلا من النبي ولا يمكن معرفة النبي إلا بتمهيد دلائل العقول. وقد ثبت
أن الجهالة بالأصول كفر وضلال والجهالة بالفروع لا توجب الجهل ولا الضلال لما ثبت من جواز التقليد فيها م
وأنت إذا اختبرت من استولى عليه الفقه وقطع فيه أيامه ولياليه دون الأصول في الفرق بين النبي والمتنبي والسحر
والمعجز والتمييز بين المتشابه والمحكم وأنه لم جعل تعالى بعضه محكما وبعضه متشابها وبعضه مجملا وبعضه مفصلا
وناسخا ومنسوخا وما الفائدة في أمره لنبيه أن يقول اهدنا الصراط المستقيم وقد هداه ولم أمر بأن يقول

ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به وهو لا يفعل ذلك وما الفائدة في جعله الدنيا والآخرة وهلا ادخل الجميع
الجنة بلا تكليف ولم كلف فرعون وقد علم انه لا يؤمن ولم خلق من يكفر به ويسبه ولماذا اكمل عقله لو جد به
اخرس لا يتكلم وبليدا لا يفهم وهذا الا يرضى به لدينه المهتم بامر نفسه المعول على صلاح آخرته فاما من لم يكن
همته الا اقتناء الجاه عند العوام والرضى بالقشر من الشامر الطغام فيما جمد على ذلك لكن زاد الله همته ووهن
نظره لآخرته وهذا ابان لك على عظم الشرف في علم الاصول وانه المعول عليه عند ذوي العقول وليس المحسول
من جمع بين الرخص ولا الن المقوص من اهمل او فرط فيه وبا بالخسر القسمين وهذا آخر ما ذكرناه في هذا
والله الهادي وبه تم القسم الرابع من اصول الدين وهو الشرائع وهو يتم الجزء الثاني من الكتاب وفرغت منه يوم الخميس
وقت النهار لعشرين ليلة خلت من شهر ربيع الآخر من شهور سنة ... وسبعمائة من الهجرة والحمد لله وحده

وكان الفراغ من نساخته اول نهار الاربعا الاربع عشره ليله
خلت من شهر ربيع الآخر من شهور سنة احدى واربعين وسبعمائة
بمدينة صعدة المحروسة بالمشاهد المقدسة النبوية على ساكنها
افضل التحية والسلم ه وصلى الله على محمد واله ح

بخط الفقير الى رحمة العلي الكبير محمد بن اسعد بن زيد بن احمد بن ابي الحسن بن سليمن
بن احمد بن ابي الحسن بن كليب العنسي المذحجي غفر الله له ولوالديه ولصاحبه وللمسلمين امين
وصلى الله على محمد النبي الهاشمي القرشي العربي الابطحي وعلى اله وسلم ه

... الفقير الى ... ربه

بسم الله الرحم

ad 34

42

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله وصلى الله على سيدنا محمد النبي وسلم

بسم الله الرحمن الرحيم

ad89

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم تسليما

بسم الله الرحمن الر

محمد احمد الحمد

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

الذي يزكي الصحا والاو [illegible]

ad 115

ad 115

ad 115

حسبي الله وحده بام

الحرمة الى الفقيه الطاهر

احمد ابن سعد الرحماني

لعلم ان الذي قد جحد

الترك من محمد ابن حسن سبع

ماله ودراهم معه

وحده وجحد فيه

الكسل لعنه ما يصلح

كلهم احد جملة ودراهم

نعطيكم ابن سعيد العقل

الا دراهم ورسله

له الا يعبد الا الذي عبدوا
له حي ورقبه ان له الا يعبه
والا بعض وبدك جلس ماه
صد الذي الا يعبا ع
روح جي ماله وجه والا يعر
والبحر وسعد قد تنقار و
مالس جد له والا يعال
جح ودبم ورق ودرهم
وبسم ودره كحو
الا الكل سعم ماله والبحر
وجدك له وبعلا ذلك
الله انت اسما الله

بسم الله الرحمن الرحيم وبه

تعا

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على محمد واله الطاهرين

ad 119

ad 119

اصطفى

الذين

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله وسلام على عباده

الله

[illegible]

١٢٦٣

[illegible]

ad 182

ad 182

ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به وهو لا يفعل ذلك وما الفايده في جعله الدنيا والاخره وهلا ادخل الجميع
الجنة بلا تكليف ولم كلف فرعون وقد علم انه لا يومن ولم خلق من كفر به واشقه ولما ذا اكمل عقله لوجدته
احرس لا يتكلم وبليدا لا يفهم وهذا الا يرضى به لدينه المهتم بامر نفسه المعول على صلاح اخرته فاما من لم يكن
همته الا اقتنا الجاه عند العوام والرضى بالقشر من الثمار من الطعام فربما جمد على ذلك لزد الله همته ووهن
نظره لاخرته وهذا ايدك على عظم الشرف في علم الاصول وانه المعول عليه عند ذوي العقول ولكن المحسول
من جمع بين الرجلين ولان المفوض من اهمل او فرط الخطين وبا بالحسن القسمين فهذا اخر ما ذكرناه في هذا
[illegible] الكتاب وفرغت منه يوم الخميس
[illegible] لله وحده

وصلى الله على محمد النبي الهاشمي العربي [illegible]

الفقير الى رحمة ربه [illegible]

وقال [illegible] ليت [illegible]